

Class

232.98

Book

T 611

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

GESÙ NELLA STORIA

AL CENTRO DELLA CRITICA BIBLICA

LEONE TONDELLI

GESÙ NELLA STORIA

AL CENTRO DELLA CRITICA BIBLICA



MILANO

SOCIETÀ EDITRICE « VITA E PENSIERO »

232.98

T611

80709

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Nihil obstat quominus imprimatur

Romae, die 18 nov. 1925

Sac. JOSEPH NOGARA, *Cens. Eccles.*

IMPRIMATUR

In Curia Arch. Mediolanen., 6 dec. 1925

Can. M. CAVEZZALI, *Pro-Vic. Gen.*

UNIVERSITY OF CHICAGO

1925

INDICE

DEI PRINCIPALI PASSI BIBLICI SPIEGATI

<i>S. Matteo</i> 10, 21-23	p. 110 s.	<i>S. Marco</i> 14, 22-24	p. 74 ss.
10, 40	p. 8	14, 61-46	p. 200 ss.
13, 33	p. 70 s.	[14, 62]	p. 116 s.
13, 52	p. 13	<i>S. Luca</i> 4, 17 ss.	p. 63
16, 21-28	p. 31 ss; p. 46	9, 26-27	p. 112 s.
[16, 27-28]	p. 112 s.	10, 18	p. 106 s.
19, 28	p. 49	11, 49	p. 108
21, 33-46	p. 44 s.	12, 35-48	p. 11
23, 32-36	p. 108	13, 20 s.	p. 70 s.
24-25	p. 74 ss.	17, 20-37	p. 94
[24, 15]	p. 121 s.	[17, 33]	p. 97
[24, 27-28]	p. 79 ss.	18, 7-8	p. 107 ; 115
26, 26-29	p. 174 ss.	20, 9-19	p. 44 s.
26, 59-61	p. 196 s.	21, 5-33	p. 100 ss.
26, 63-66	p. 200 ss.	[21, 20]	p. 121: 123 s.
[26, 64]	p. 116 s.	22, 15-20	p. 175 ss.
<i>S. Marco</i> 2, 18-20	p. 148 ss.	22, 30	p. 49
3, 14	p. 8	22, 66-71	p. 116 s.
4, 26-29	p. 69		200 ss.
7, 24-30	p. 31 ss: p. 46	<i>S. Giov.</i> 18, 20-21	p. 197
8, 38-39	p. 112 s.	<i>Atti</i> 1, 21-22	p. 53
10, 45	p. 162 s.	2, 33	p. 6
11, 17	p. 52 n. 4	<i>II Thess.</i> 1, 6-7	p. 143
12, 1-12	p. 44 s.	2, 1-10	p. 126 ss.
13	p. 74 ss.	<i>I Cor.</i> 11, 23-36	p. 175 ss.
[13, 14]	p. 121 s.	16, 22	p. 141
[13, 28-37]	p. 86 ss.	<i>Apoc.</i> 22, 17-20	p. 143

INDICE

PREFAZIONE	pag. ix
I. La scuola apostolica e l'evangelo orale	» 1
II. L'evangelizzazione mondiale	» 30
<i>Una lettera di Claudio agli Alessandrini</i> <i>e la diffusione del Cristianesimo</i>	» 55
III. La « Parusia » di Gesù	» 59
§ 1. <i>Il Regno di Dio nel discorso del monte</i> <i>e nelle parabole</i>	» 59
§ 2. <i>Il discorso escatologico</i>	» 74
§ 3. <i>I testi escatologici di Luca</i>	» 93
§ 4. <i>Le frasi sparse su la venuta del Figlio</i> <i>dell'uomo</i>	» 110
§ 5. <i>I testi escatologici e la data d'origine</i> <i>dei Sinottici</i>	» 119
§ 6. <i>L'escatologia della II ai Tessalonicesi</i>	» 125
§ 7. <i>Risultanze finali</i>	» 139
IV. La redenzione nel pensiero di Gesù	» 145
V. Il tecnicismo critico e l'istituzione dell'Eucarestia	» 173
VI. Il titolo di Figlio di Dio e l'affermazione di Gesù davanti al Sinedrio	» 195
VII. L'idea trinitaria	» 219
VIII. Le figure minori del IV Vangelo ed i Sinottici	» 236
IX. La figura di Gesù nel IV Vangelo	» 278
X. Il mistero di Gesù	» 300

PREFAZIONE

Penetrare nella coscienza che ebbe Gesù di se e della propria missione, accertare le convinzioni e le speranze che egli ebbe e coltivò nel proprio cuore, è l'oggetto prevalente di questi saggi.

È il punto centrale della critica biblica contemporanea.

Gesù rimane il Savio, l'incomparabile poeta della coscienza morale, luce senz'ombra, armonia irreprensibile fra il precetto e l'esempio, come ultimamente, dopo la conversione piena del Papini, lo descrive A. Fradetto nella confessione del suo ancora malfido ritorno a Cristo.

Ma Gesù di se, delle origini e dei fini della sua missione, della sua natura e del suo potere, ha nei Vangeli affermazioni solenni, categoriche, di una grandezza senza confini, che lo trasferiscono al vertice della umanità intera, in Dio.

Quale partito prendiamo dinnanzi a tali pretese, nella accettazione delle quali l'umanità s'è divisa?

Se le rifiutiamo, sia pure restando incerti, egli non è più il saggio, il profondo indagatore dell'uomo e di Dio: è un'illuso pazzoide, e non è più senz'ombra neppure la sua dirittura morale.

La critica antica si preoccupava di demolire, di spiegare e naturalizzare i miracoli dei Vangeli: sorsero

così il razionalismo (nel senso strettamente storico del vocabolo), il mitismo ecc. Oggi essa si pone dinanzi il problema più formidabile delle affermazioni di Gesù a proprio riguardo. La coscienza di Gesù nei Vangeli è unica e sovranaturale. Non è umana. Si è cercato spesso di negarla, di affievolirla, di interpretarla riducendola alla normalità, ideando con ipotesi più o meno logiche e verosimili una ricostruzione del Cristianesimo come religione di Gesù e come chiesa.

Quelle diminuzioni e riduzioni dell' anima di Gesù sono riuscite criticamente e storicamente? La filosofia materialista ha fallito quando s'è trattato di spiegare la vita e l'anima umana. La critica biblica non credente ha fallito quando s'è accinta a spiegare umanamente la coscienza di Gesù, la vita nuova del Cristianesimo. È la conclusione complessiva finale, che può essere tratta da questi saggi. Essi appariranno forse slegati: e lo sono realmente: perchè non furono concepiti in funzione di una tesi. E non esauriscono il problema, perchè non se lo sono posto all'inizio, rivolgendosi esclusivamente a quei punti dove sembrava esservi qualcosa di nuovo e personale da dire. Mancherà ad esempio uno studio sulla espressione tanto notevole e discussa « il Figlio dell' uomo ». Ma convergono ad uno stesso pensiero. La persona di Gesù rimane sostanzialmente quale le generazioni cristiane ce l'hanno tramandata. La critica, — non il solo sentimento religioso — ritrova nell'anima di lui più che il mistero, il sovranaturale, il divino. Per parecchi oggi, passati attraverso la tormenta modernistica, è stato, e rimane, questo l'argomento razionale primo della loro fede, superiore a quello più comunemente addotto dei miracoli. Non è giusto, anche sotto l'aspetto della fede, che noi ritroviamo

l'aureola della divinità di Gesù nella luce del suo pensiero e del suo cuore?

Confido che non mi sarà rinfacciato d'aver fatto precedere ad un esame critico del pensiero di Gesù questi concetti. Essi che per lo scrivente rappresentano le conclusioni, possono orientare il lettore ed introdurlo nell'intimo di quel pensiero. Nel corso degli studi spero si riscontrerà il più obbiettivo e severo metodo della critica storica.

Per esigenze di metodo sarebbe forse stato necessario verificare pregiudizialmente le posizioni adottate di critica letteraria delle fonti della vita di Gesù. Ma non è possibile ad ogni libro che tratti di questioni bibliche preporre un volume sulle fonti. Le posizioni assunte, come un terreno comune, sono quelle mediane e più correnti nella critica biblica liberale, pur correggendone a volte i dati.

Un' ultima domanda, a giustificazione del lavoro. Pretendono questi saggi di presentare qualcosa che non sia una ripetizione di ciò ch'è stato detto mille volte?

Modestamente, sì: e potrà essere conveniente una rassegna di quanto possa trovarcisi di nuovo.

Lo studio preliminare su la « scuola degli apostoli » richiama l'attenzione su di un punto volontieri dimenticato, sul quale non si è insistito, e non si insisterà mai abbastanza: sul valore della formazione dei dodici per la conservazione delle tradizioni relative a Gesù. I capitoli su la redenzione nel pensiero di Gesù, su la istituzione della Eucaristia, su la idea trinitaria, se forse hanno qualche spunto originale, non possono presentare colpi di scena: tendono però a porre in rilievo un aspetto del problema, su cui viene posta minore attenzione: la vivacità e la forza del sentimento della

prima generazione cristiana che le analisi e le laboriose ricostruzioni dei critici non riescono ad esplicare. Lo studio di mettere in alto rilievo questo sentimento, l'amore delicatissimo e profondo, la vita dei ricordi minuti e dei dettagli insignificanti, la comprensione, migliore che non nei Sinottici, dei caratteri dei compagni di Gesù e di alcuni episodi che vi si collegano, danno qualche novità al saggio su « Le figure minori del IV Vangelo ed i Sinottici », già pubblicato in Biblica (1). V'aggiungo ora un capitolo su la figura di Gesù in S. Giovanni. Perchè si è insistito tanto e sì eccessivamente sul carattere formalistico e di maniera di quel ritratto, sulle « categorie » nelle quali sarebbe stato concepito, che si sono dimenticati o non sono stati analizzati compiutamente, a quanto mi sappia, il sentimento meraviglioso per ardenza, il profumo di delicatezza amorosa, la psicologia divina che si ritrova balzante sotto la scorza delle idee teologiche che dominano la mente dell' evangelista.

Sul titolo « Figlio di Dio » la tesi è quella del Padre Lagrange. Se ho rinnovate le prove da lui addotte, si è che gli stessi critici cattolici non sembrano essere rimasti convinti della finezza delle sue osservazioni, apparse forse come sottigliezze piuttosto che una più precisa dichiarazione della realtà.

Novità sostanziali si avranno invece nei capitoli su la Parusia di Gesù. Dico sin d' ora che mi vi distacco notevolmente dalle interpretazioni che sono corse dai Padri sino agli esegeti recenti, cattolici o no. Sarò riuscito ad avvicinare la soluzione di questo fondamentale problema dei Vangeli e della escatologia paolina? Ad

(1) *Biblica*, 3 (1922), p. 15-44.

altri il giudicarne. So bene che questa stessa novità potrà suonare audacia imprudente e costituire una obbiezione pregiudiziale alla teoria prospettata. Potrei rimettermi senz'altro alla dimostrazione datane: ma mi preme rilevare che una interpretazione dei discorsi escatologici di Gesù e della II ai Tessalonicesi che meriti il nome di tradizionale non è mai esistita. Sono corse tante ed opposte interpretazioni, ma che hanno riconosciuto, ed accresciuto — diciamolo francamente — il buio proverbiale di quei passi. Il P. Lagrange che ha studiato fra i recenti, più profondamente di ogni altro, il problema escatologico nei Vangeli, ed ha difeso, giustamente e con sodezza di argomentazioni, il pensiero di Gesù dagli errori con tanta insistenza attribuitigli circa la fine imminente dell'ordine attuale di cose e dalla illusione di un prossimo glorioso ritorno, ha riconosciuto nell'ultimo volume sul Vangelo di S. Matteo che rimane sempre una difficoltà, sia pure « una sola »: ed essa consiste « nel contesto in cui è questione della seconda venuta » (1).

Si è che nella interpretazione del discorso escatologico di Gesù si è creduto di dovere usare leggi ermeneutiche speciali, abbandonando il senso ovvio e la connessione grammaticale e logica delle parole e delle frasi, cercando transizioni di pensiero dove non ce n'era traccia, o negandole — come molte volte critici non credenti — dov'erano espresse, od almanaccando di fonti o rappezzi di discorsi apocalittici di diversa origine. Studiosi tanto serî e diligenti come il Camerlynck ed il Coppieters non ponevano addirittura come « stato della questione » del discorso escatologico « se esso pro-

(1) *Év. s. S. Matthieu*, p. CLXVII.

ceda logico ed ordinato? » (1). Ed il Card. Billot al suo recente volume su La Parousie non fa precedere una ricerca di speciali leggi esegetiche della profezia e delle apocalissi? (2).

L'esegesi qui data è più semplice, e risulta spontaneamente dal non riconoscere transizioni dove non sono espresse e dal seguire l'ordine sintattico e logico dei pensieri. Questa semplicità, come la chiarezza ch'essa apporta ai testi, mi fa ritenere ch'essa sia la buona.

Non parrà strano che si possa, dopo l'arrovellarsi di secoli su testi notissimi, trovare una teoria nuova? Si è che ad ogni espressione del ritorno del Figlio dell'uomo si è venuto attribuendo sempre più formalmente il significato esclusivo della sua venuta finale pel giudizio definitivo di tutte le genti: non si è concepita la Parusia se non in rapporto immediato colla escatologia mondiale. Come effettivamente da tale errore sia venuta la confusione e la oscurità nell'interpretazione di testi escatologici di Gesù, si vedrà poi nel corso del volume.

La concezione escatologica dell'attività di Gesù, quale è stata audacemente attribuita a Gesù dalla critica recente, va quindi sottomessa ad una nuova revisione fondamentale. Crollano le teorie quando si mostri che i testi che s'erano posti alla base sono stati male intesi.

Un punto di vista dell'ultimissima critica si troverà non considerato nel volume: i rapporti del Cristianesimo col misticismo greco. Sarebbe occorso un volume speciale, scritto del resto assai bene in Italia dal Fracassini. Poi, avanti di istituire il confronto fra queste due entità: pensiero di Gesù e misticismo ellenistico, occorre

(1) *Synopsis* ², p. 130 n. 1.

(2) *La Parousie*, Beauchesne, 1920.

fissare indipendentemente le realtà d'entrambi. N. Turchi, ancora fra noi, ha fatto molto bene a studiare da soli i misteri greci, proibendosi affrettati raffronti col Cristianesimo. Con simile metodo ho cercato qui di fissare, quale la mostrano le fonti, l'intima coscienza di Gesù.

Un altro volume nei progetti dello scrivente, doveva precedere le Profezie dell'A. T. Mi si consentirà di rinviare provvisoriamente ad alcuni miei studi introduttori su Gli Oracoli greci ed i Profeti ebrei: non per altro motivo che alle conclusioni qui accolte difficilmente si potrà accedere senza formarsi una concezione cristiana completa dell'universo e della storia umana, che ponga nella luce dovuta la figura centrale di Gesù. Del resto va sempre meglio chiarendosi come non s'arrivi d'ordinario al Cristianesimo integrale per via del puro intelletto, senza la coscienza del bisogno imperioso della Redenzione.

Chi compie la verità arriva alla luce, dice il IV Vangelo. È la via autenticamente indicata.

L' AUTORE

CAPITOLO PRIMO

LA SCUOLA APOSTOLICA E L'EVANGELO ORALE

Per alcuni decenni l'insegnamento del Maestro di Nazaret e la sua vita si tramandarono di bocca in bocca, affidati alla memoria popolare, senza che nessun scritto cercasse di fissarne e perpetuarne le forme. La collezione di sentenze che Matteo apostolo, secondo la testimonianza di Papia, compose in lingua ebraica, non risale al disopra del 45 secondo il pensiero dei più favorevoli alla storicità delle tradizioni evangeliche. Marco e Luca scrissero, al più presto, verso il 60: e l'evangelo greco di Matteo è ancor più tardivo, per non parlare dell'Evangelo di S. Giovanni. Luca trovava bensì dinnanzi a se vari scritti in proposito, ma noi non sappiamo nulla della loro natura o della loro origine, nè delle garanzie colle quali si presentavano, se si eccettuano i vangeli rimastici.

Ora alcuni decenni sono più che sufficienti per cancellare dalla memoria popolare una infinità di ricordi; per dare a quelli che siano restati un certo che di vago, di indefinito, di leggendario. La figura delle persone grandi ingigantisce per un fenomeno naturalissimo

di prospettiva storica: poichè i personaggi minori che le accompagnarono nella vita, che loro portarono aiuto o le combatterono sono scomparsi di vista, come sono scomparse le difettosità, le asprezze quotidiane. Una catena di monti vista da lungi è tutta levigata e risplendente nella chiara luminosità di cui è circonfulsa. La frase dello Strauss che, se gli scritti neotestamentari erano opera di contemporanei, non si poteva più parlare di miti era imprudente e senza base. I *contemporanei*: è un termine molto vago che può comprendere così gli uomini della stessa generazione, vissuti secondo il convenzionalismo delle frasi, 40-50 anni dopo, come individui distanti per ambiente e per spazio.

Noi storici, abituati allo studio di avvenimenti mondiali e di secoli, siamo indotti facilmente, per rapide *sintesi*, a cancellare, a decurtare gli spazi di tempo e di luoghi. Chi potrebbe fra trenta, fra quarant'anni dare garanzia che un racconto, puramente tradizionale, della vita e più dell'insegnamento d'alcuno dei nostri maestri o personaggi insigni, risponderebbe proprio a realtà? Se una fonte degli scritti neotestamentari è provata d'origine *palestinese* acquista subito agli occhi nostri un indubitato valore. Ma la Palestina era grande quanto la Lombardia o l'Emilia; Gerusalemme era una città popolosa di vita intensa, come Bologna e Milano.

Ed un'altra osservazione non va dimenticata. Quei racconti e quell'insegnamento che noi troviamo attribuiti a Gesù dai Vangeli si sono conservati e tramandati nelle comunità cristiane, ardenti di vita religiosa, agitate da grandiose ed imminenti speranze, illuminate dalla attesa messianica dei Profeti e delle Apocalissi. C'è tutto un mondo ideale nuovo elaborantesi nella coscienza collettiva; ed i nostri Vangeli non possono non

risentirne. Occorre considerare le fonti storiche dopo averle collocate in giusta luce mediante il più severo realismo storico.

Si parla sovente d'una più tenace memoria delle genti antiche, di uno speciale valore delle tradizioni di famiglia nell'immutabile oriente.

I fatti che provino quella maggiore tenacia della memoria non abbondano. E' però affermazione plausibile. La memoria non era allora affaticata, oppressa dal cumulo enorme, quasi enciclopedico, di nozioni che l'appesantisce presso di noi, specialmente presso chi studia. Poichè si scriveva raramente, non da tutti, e solo nei casi più importanti, la conservazione delle notizie famigliari o di tribù come quelle riguardanti la vita quotidiana nei suoi rapporti sociali doveva essere affidata alla memoria: donde, in altro senso, un maggior esercizio di questa facoltà. Per quanto noi affidiamo allo scritto, la mente non fa d'ordinario nessun sforzo diretto alla sua conservazione: essendo stimato quasi inutile dispendio d'energie.

Ma ciò non toglie che il popolo non trasformasse allora come adesso - forse più allora che non adesso quando la stampa fissa in giornata gli avvenimenti importanti - le proprie tradizioni, foggiandole inconsciamente a propria immagine. Tante leggende si sono allora sparse, in tutte le forme storiche religiose.

*
* *

Queste e simili osservazioni si vanno sostanzialmente ripetendo, pur in forme diverse, ad infirmare il valore storico dei Vangeli, a coonestare le ricostruzioni critiche del pensiero o della vita di Gesù, con generoso

abbandono di materiali tradizionali ed audace elaborazione personale d'altri. Ed è quanto mai opportuno e necessario precisare bene le idee ed i fatti su quei primi decenni che rappresentano per molti oggi il vallone di separazione tra Gesù e le fonti scritte che di lui ci hanno tramandato il pensiero e le opere: ed esaminare le cose, secondo si chiede, col più vivo senso della realtà.

Ora, è una realtà ben nota che il vangelo si è conservato per lungo tempo oralmente nel ricordo dei discepoli, pochi dei quali pensarono a fissarlo per iscritto, e lo fecero molto tardivamente (1) sino a Giovanni che, secondo la tradizione, fissava le proprie memorie vecchissimo verso il 90-100, da sessanta a settanta anni dopo la morte del Maestro adorato. Gesù non lasciò nulla di scritto: ma predicò, ed ordinò agli apostoli di predicare. Nulla uguaglia, a comunicare robuste convinzioni ed a formare delle anime, la parola viva ed ardente.

Ma questa parola egli aveva cercato di bene affidarla.

La elezione dei dodici, la loro formazione, la loro missione sono punti fondamentali non solo per rintracciare le origini della Chiesa come organismo saldamente formato, ma altresì per l'esame critico delle primitive tradizioni cristiane conservatesi nei Vangeli. Poichè queste tradizioni non passarono di bocca in bocca come un bene collettivo delle comunità di convertiti: ma furono conservate ed insegnate prevalente-

(1) Debbo qui supporre note le date assegnate ai Sinottici dalle diverse scuole critiche: date che non intendo ora discutere. Avanti il 50 almeno deve risalire l'opera aramaica di S. Matteo: nei quindici anni successivi debbono dislocarsi i Sinottici.

mente da poche persone preparate dal Maestro a tale scopo. Non è la folla anonima delle assemblee cristiane quella che tramanda, o foggia, l'insegnamento di lui o dipinge con i propri colori la sua figura. Forse in nessun caso è la folla che crea: siano le supposte creazioni leggende o miti, folck-lore od altro, esse sono frutto di individui determinati, che sono rimasti ignoti e si sono quindi confusi con il popolo senza nome (1). Ciò è tanto più vero per le tradizioni cristiane.

L'ufficio di testi è demandato in modo speciale ai dodici. « Voi sarete miei testimoni in Gerusalemme, in tutta la Giudea, nella Samaria, sino alla estremità della terra » (2). Se il testo, come parola del Cristo risorto ed indicante le vie della conquista del mondo è messo dai non credenti sotto cauzione, ecco un fatto che è ritenuto storico anche dai critici più esigenti: la elezione di Mattia in luogo di Giuda. Quando S. Pietro farà la proposta della sostituzione, egli esigerà che l'eletto sia « tra gli uomini che vennero con noi per tutto il tempo che uscì ed entrò fra noi il Signore Gesù, cominciando dal battesimo di Giovanni sino al giorno in cui da noi fu tolto, perchè divenga assieme a noi teste della sua resurrezione » (3). Teste di fatti veduti poteva naturalmente esserlo senza far parte dei dodici, come potevano essere

(1) È la tesi sostenuta validamente dal BEDIER nei suoi volumi su *Les légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste*.

(2) Atti, 1, 8.

(3) Atti, 1, 21-22. Cfr. MONNIER, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée* p. 163 s. « En effet, ce récit est tenu pour historique quant au fond, par les critiques les plus divers. Il est également probable que les conditions requises pour faire partie des Douze ont été exactement définies

quanti avevano conosciuto Gesù: ma entrando nel cerchio chiuso dei dodici, l'eletto diviene teste a modo di dire autorizzato alla pari degli altri scelti dal Maestro. Occorre per questo ch'egli sia stato testimonio della vita di Gesù: letteralmente, che abbia camminato assieme ai dodici apostoli alla sequela continuata di Gesù durante la sua vita pubblica ed abbia avuta la grazia di vedere il Cristo risorto. Poichè la testimonianza, se riguarda il complesso della vita, come dalle condizioni che S. Pietro esige per l'eletto, riguarda in modo tutto speciale la resurrezione. Di questo fatto « noi tutti siamo testimoni » (1). Il Maestro non è apparso a tutti, ma a testi « preordinati da Dio ».

A ragione di questo è essenziale alla nozione del vero ufficio dell'apostolato, aver veduto Gesù. Il termine d'*apostolo* è stato usato in molte sfumature di significato: e non è questo il luogo di discuterle (2). Ma

par le discours que l'auteur met dans la bouche de Pierre... Ce n'est pas d'un *docteur* qu'on a besoin mais d'un *temoin*... » I dodici erano « les temoins par excellence de Jésus ».

(1) *Atti* 2, 33; 3, 12.

(2) Il MONNIER sostiene come tesi che la nozione *cattolica* dell'apostolato ne ha deformato il concetto primitivo riservando il nome e l'ufficio d'apostoli ai dodici (più S. Paolo) e facendo di essi dei funzionari della Chiesa. Egli trova però già formata la nozione cattolica negli *Atti* stessi: mentre nei Sinottici compreso il vangelo di Luca, ed in Paolo si riscontrerebbe ancora la nozione primitiva. Ora conserva il suo valore intero l'idea che l'autore degli *Atti* è lo stesso del terzo Vangelo. D'altronde voler prescindere nella storia delle origini della Chiesa dalle fonti principali sotto pretesto che furono deformate è un ripetere l'errore fondamentale della scuola di Tubinga. Cfr. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 49 ss.

se Paolo che non è dei dodici può mettersi loro a pari, in una posizione affatto distinta dagli altri missionari che dividono con lui le fatiche del ministero della evangelizzazione, si è perchè egli ha avuta la missione direttamente da Gesù, ch'egli ha veduto, e di cui può testimoniare la resurrezione non meno degli altri.

Quando S. Luca s'accinge a scrivere il Vangelo, diversi hanno già lavorato in questo campo, ordinando la narrazione « secondo ci hanno tramandato quelli che dall'inizio furono testimoni oculari e divennero ministri della parola ». La frase è in anticipo su quella degli Atti. Coloro che dall'inizio furono testimoni oculari rispondono perfettamente ai dodici che furono col Maestro « per tutto il tempo che uscì ed entrò fra noi il Signore Gesù, cominciando dal Battesimo di Giovanni ». Furono essi quelli che divennero poi ministri della parola. È a notarsi che noi troviamo questi concetti in un discepolo di Paolo, di cui secondo la tradizione e la critica riproduce fedelmente le idee. Sta di fatto che quando questo discepolo di Paolo vorrà scrivere la vita di Gesù, cercherà altri « testimoni » seguendo con essi, dal principio, tutte le cose. L'ultimo dei quali sarà colui che scrive: « Quegli è quel discepolo che si rende garante di queste cose e le ha scritte e noi sappiamo che la sua testimonianza è verace » (1).

Testimoni delle opere del Maestro, sono altresì gli eredi ed i banditori del suo insegnamento. Essi sono stati formati alla scuola di lui. All'importanza di questa *scuola*, di questa formazione intellettuale dei dodici, non si è dato sufficiente rilievo. È strano che con tanti lavori critici, quasi nessuno abbia approfondito lo studio del

(1) *Giov.* 21, 24.

metodo dell'insegnamento di Gesù verso i dodici. Gesù ha voluto i dodici alla propria continua sequela: li ha scelti *perchè fossero con lui*, è la frase espressiva di Marco (1). I figli di Zebedeo abbandonano le reti ed il proprio padre: Pietro lascia la propria casa come Matteo il banco della dogana; e seguono il Maestro nelle sue peregrinazioni come una scorta continua e fedele. È una vita di pena e di sacrificio: poichè gli uccelli hanno un nido e le volpi la tana, ma il Figlio dell'uomo non ha ove posare il capo. Non l'ha appunto e soprattutto perchè ha con sè, di continuo, un notevole raggruppamento di persone. Chi ospita il Maestro, difficilmente potrà ospitare i suoi discepoli. Alle nozze di Cana è invitata tutta la compagnia: Gesù, la madre e i discepoli; ma il numero inatteso di convitati fa mancare il vino, e Gesù impedisce il rossore degli sposi, generosamente ospitali, col moltiplicare il vino miracolosamente. Alle volte i discepoli potevano essere ricevuti da altri, dividendosi la brigata in gruppi: « chi riceve il discepolo riceve il maestro, come chi riceve lui riceve quegli che l'ha inviato » (*Mt.* 10, 40), era un insegnamento di Gesù: ma la frase riportata sopra ci rivela tutta l'asprezza di quella vita. A Gerusalemme istessa egli dovrà cercare con mezzi straordinari una stanza dove mangiare la Pasqua: e la sera, ogni sera, ritirarsi fuori della città, coi discepoli, a riposare sul nudo terreno. È facile pensare che Gesù personalmente avrebbe potuto trovare alloggio presso qualche famiglia di ammiratori: ma egli preferiva non abbandonare i « suoi ».

(1) *Mc.* 3, 14. Cfr. LAGRANGE, *Év. s. S. Marc, ad l.* « Lo scopo dell'elezione è duplice: I dodici saranno abitualmente con Gesù, per essere formati da lui... ».

Ora a quale scopo l'obbligo di questa continua penosa sequela, che rendeva anche al Maestro più difficile la vita? Altre persone, come alcune donne denarose, lo seguivano: ma evidentemente tale sequela non era così continuata e vicina: l'evangelo non ricorda che ad alcuna di esse Gesù abbia rivolto l'invito imperioso: Seguimi.

L'aiuto che i dodici gli potevano dare era molto scarso. Li invia, è vero, talvolta, anch'essi in missione separata, ad annunciare l'avvicinarsi del Regno di Dio (*Mt.* 10, 7). Talvolta lo precedono a preparargli l'ambiente come i due discepoli mandati nei villaggi della Samaria: l'aiutano a disporre la folla, come nel fatto della moltiplicazione dei pani: attendono alle cibarie e si preoccuperanno del pane che manca, delle barche che lo trasportino ecc. Tutto questo si comprende che essi lo facessero, essendo vicini a lui: ma era troppo poco per legittimare quel comando di una adesione continua alla sua persona, coll'abbandono di interessi, del proprio lavoro, della famiglia stessa.

Quella sequela era la preparazione immediata all'apostolato.

Gesù chiamando Pietro gli annuncia il proposito di farlo « pescatore di uomini ». La metafora è assente dall'A. T. e del tutto nuova. Se vi sono frasi nel Vangelo che abbiano in sè la garanzia dell'autenticità è proprio questa che tramuta un pescatore in un ricercatore di anime. Pescatore d'uomini: com'era Cristo, il quale era venuto a cercare i peccatori ed a sanare i malati: a raccogliere, secondo l'immagine antica, le pecore disperse d'Israele abbandonate dai pastori. Quindi la sua vita doveva essere somigliante, anche esteriormente, a quella del Maestro; le prescrizioni date da lui ai mis-

sionari lo mostrano chiaramente. Anch'egli, e come lui gli altri undici, dovevano andare predicando per città e villaggi che il regno di Dio era giunto e curando gl'infermi e gli oppressi dal demonio. Sino la tenuta esteriore ed il contegno da tenersi è fissato. « Non prendete nelle vostre cinture nè oro, nè argento, nè denaro : non bisaccia in cammino, nè due tuniche, nè calzature, nè bastone: poichè l'operaio è degno del suo nutrimento.... Entrando in una città od in un castello, informatevi di chi ne sia degno : ed ivi rimanete sino a che partiate di là. Entrando in una casa, salutetela dicendo : La pace sia con voi... E se qualcuno non vi riceverà nè presterà fede alle vostre parole, uscite fuori dalla casa e dalla città, scuotendo la polvere dai vostri piedi.. » (1).

Essi sono operai, ed hanno diritto al cibo. L'immagine ricorre frequente. « La messe è molta, e gli operai sono pochi. Pregate adunque il Signore della messe, perchè mandi operai nel suo frumento ». (2) Come operai sono obbligati al lavoro ed alla vigilanza. « Siano i vostri lombi accinti, e le lucerne accese nelle vostre mani, simili ad uomini che attendono il loro Signore quando ritorni da nozze : perchè quando arrivi e bussi, aprano a lui prontamente. Beati quei servi che il Signore arrivando troverà a vegliare. In verità vi dico, ch'egli si cingerà, e li farà stendersi a mensa e passerà a servirli... » Pietro è sorpreso di questa parola, che anticipa in qualche modo la lavanda dei piedi, e domanda a Gesù : « Signore, dici per noi questa parabola o per tutti ? » Gesù risponde con altra parabola : « Quale credi sia dispensiere fedele e prudente che il

(1) *Mt.* 10, 5-18. Cfr. *Lc.* 10, 1-19 e paralleli.

(2) *Mt.* 9, 37-38.

Signore ha stabilito sulla sua famiglia, perchè dia ad essa al tempo dovuto la misura di frumento....» (1). Tutti sono servi: ma vi sono anche dei dispensieri incaricati di dirigere « la famiglia » dei domestici, e questi hanno responsabilità diverse. L'attesa della ricompensa ritorna spesso sulle labbra dei discepoli eletti all'apostolato: « Ecco noi abbiamo abbandonato tutto, e ti abbiamo seguito ». (2). Gesù risponde, come nella parabola precedente, con promesse ampie ma velate dall'immagine parabolica. In che modo soddisfare al loro desiderio, rispondendo direttamente? La domanda d'altronde, benchè meritevole di risposta benevola per la generosità con cui essi seguono il Maestro, ha un sapore di ingenuità che col tempo dovranno svestire. Anche facendo completamente il loro dovere, essi non debbono avere pretese. « Chi di voi se avesse un servo ad arare od a pascolare che ritorni dal campo, direbbe a lui: Subito passa, mettiti a mensa e non direbbegli invece: Preparami da cena, accingiti a servirmi finchè abbia mangiato e bevuto io, e dopo mangerai e berrai tu? Forse che egli avrà grazia per quel servo, perchè ha fatto quanto gli ha comandato? Non lo credo. Così anche voi quando avrete fatte tutte le cose che vi sono state comandate, dite: siamo servi inutili: abbiamo fatto ciò che dovevamo fare ». La parabola è rivolta agli apostoli, come la precedente cui si connette per senso benchè collocata a distanza (3).

Pescatori d'uomini, mietitori del frumento di Dio, economi della famiglia del padrone, apostoli scelti da

(1) *Lc.* 12, 35-48. Cfr. MONNIER, *op. c.* p. 124.

(2) *Mc.* 10, 28 e paralleli.

(3) *Lc.* 17, 7-10.

lui, per non parlare della grande missione riservata a Pietro, dove e come si svolgerà la loro missione? e specialmente quale sarà la loro preparazione?

Se tutti i discepoli possono esserlo, essi in modo speciale devono essere il sale della terra, non solo, ma anche la luce del mondo: colle opere (« risplenda la vostra luce, sì che veggano il vostro operare perfetto »), ma indubbiamente altresì e soprattutto colla parola (1). « Io sono la luce del mondo », dice Gesù di sè nel IV Vangelo. I sinottici sono più arditi: sono gli apostoli ed i discepoli la luce del mondo. Gesù è il loro maestro: ed i discepoli suoi vengono opposti ai discepoli dei Farisei e del Battista. Essi chiederanno a lui il modo di pregare come il Battista aveva insegnato ai suoi: lo interrogheranno quante volte un'idea più misteriosa e difficile egli abbia presentato alla folla. Quando gli altri scandalizzati si ritirano, essi apprendono dal labbro di lui il mistero del Regno; agli altri egli parlerà in parabole, velando la verità che manifestata apertamente li urterebbe invano e con danno: ma « a voi è dato conoscere il mistero del regno di Dio ». E da ad essi la chiave delle parabole. Così a loro, nelle intime conversazioni tenute nel viaggio a Cesarea di Filippo, svelerà la sua natura di Messia Figlio di Dio, imponendo di non manifestarlo: loro mostrerà la sua fine dolorosa e come essa sia predetta dai profeti, con svolgimenti purtroppo accennati appena dai Vangeli: mostrerà lo scopo della propria morte, a riscatto di molti. Anche il discorso escatologico, sulla fine di Gerusalemme e del Tempio e su la fine mondiale e la Parusia è una

(1) La costituzione della Chiesa e la evangelizzazione del mondo trova in queste e nelle precedenti frasi una base di autenticità indiscutibile.

istruzione detta a loro quasi in segreto. Essi saranno i testimoni della istituzione eucaristica, di significato così profondo e misterioso.

C'è un insegnamento che, in dato senso, è loro riservato: non perchè quello che adesso rivela alle loro orecchie in segreto non debba un tempo venire predicato dai tetti: ma perchè nella intimità del pensiero e del sentimento comune sono in grado di ricevere quello che altri ancora non può: ed ancora per la ragione che dovendo un dì insegnare ad altri debbono avere un tesoro più ricco.

Una frase riferita da Matteo va al riguardo considerata. Gesù ha terminato d'insegnare alla folla in parabole. Licenziate le turbe, i discepoli domandano a lui il senso della parabola della zizzania: ed egli fornisce loro la esplicazione aggiungendo parabole nuove. Ed accertatosi da loro risposta che abbiano inteso, soggiunge: « Per questo ogni scriba, istruito pel regno dei cieli, è simile a un padre di famiglia, il quale cava fuori dal suo tesoro roba nuova e vecchia » (1).

I *discepoli* più intimi *μαθηταί* debbono a loro volta diventare insegnanti e dottori (*γραμματεῖς*) istruiti pel regno dei cieli, ed estrarre dalla loro memoria gli insegnamenti nuovi e vecchi. Il termine di *scriba* (*γραμματεῖς*) non fu più applicato nel N. T. ai propagatori del Vangelo, lasciato ai rabbini ebrei. Vengono invece menzionati i *διδάσκαλοι* *maestri*, però sempre distinti dagli apostoli. Ma la frase riportata da Matteo acquista per ciò stesso maggior valore, e manifesta come il vangelo nel pensiero di Gesù fosse una istruzione, od almeno l'istruzione ne formasse una parte importante.

(1) *Mt.* 13, 52.

Molti discorsi del Vangelo sono esclusivamente diretti ai dodici. Sono correzioni a loro rivolte: perchè sono ancora di poca fede: perchè parlando del fermento dei Farisei pensano al pane che hanno dimenticato. Così egli rimprovera Pietro perchè si scandalizza del mistero della Passione: gli apostoli che litigano per la preminenza futura: quelli che vogliono da lui allontanare la improntitudine dei fanciulli: i figli di Zebedeo che vogliono accaparrarsi i primi posti a destra ed a sinistra del suo Regno. E la correzione è sempre motivo per Gesù di assurgere ad insegnamenti sublimi, di esprimere frasi fortemente impresse.

Specialmente poi sono loro riservati gli ultimi colloqui di sua vita, nella serata di addio. Di quella serata i Sinottici, con quadro comune, ci danno due o tre tocchi maestri: la rivelazione del tradimento, la profezia del rinnegamento di Pietro, l'istituzione eucaristica. Nulla nei Sinottici spiega e commenta questa istituzione. Questo rito misterioso, di immenso significato, di commozione profonda e stupita, non è preparato presso i Sinottici da nessuna parola di Gesù. Eppure noi non possiamo ammettere che in quella sera agitata egli non abbia dato libero corso alle sue espansioni. La narrazione del IV Vangelo è il completamento necessario, naturale, ed indispensabile della istituzione eucaristica, così come il IV Vangelo tratteggia con frase scultoria i rapporti speciali di Gesù coi discepoli eletti: « Non vi chiamo più servi, perchè il servo non conosce quello che fa il suo padrone. Io vi ho chiamati amici, perchè tutto quello che ho udito dal Padre mio, ho reso noto a voi » (1).

(1) *Giov.* 15, 15.

Notiamo ancora, per questo insegnamento speciale, le istruzioni date loro quando vengono mandati in missione temporanea, e gli avvisi pel futuro: per non parlare dei discorsi del Cristo risorto. Quando essi ritornano da una speciale missione loro affidata, Gesù ringrazia il Padre, perchè ha rivelato le cose misteriose ai parvoli, mentre le ha nascoste ai superbi.

Ma Gesù Cristo predicava a tutti, continuamente. Se in un primo periodo, forse breve, egli si limitava a predicare settimanalmente, nel giorno di sabato, fra le pareti delle sinagoghe, dopo, la sua predicazione dovrà svolgersi all'aperto, essendo angusto ogni ambiente: così potrà svolgersi di continuo, tutti i giorni della settimana. Non è solo l'annuncio del Regno di Dio imminente, e la illustrazione della sua natura e delle sue vicende: ma è un insegnamento religioso e morale nuovo, in forme nuove: è una dottrina su la divinità, sui suoi rapporti con noi, sui nostri doveri verso di essa: è un insegnamento morale che superando le interpretazioni leguleie e fittizie del rabbينismo di scuola si riattacca ai Profeti e li supera, rilevando il midollo dell'A. T. e liberandolo da quanto è nazionale contingente e caduco: una rivelazione su se stesso, su l'opera propria, le vicende di essa ed il suo lento ma superbo affermarsi e penetrare nelle coscienze. Insegnamenti e dottrine esposti in una forma immaginosa ed ardita: in antitesi ed in sentenze brevi all'orientale: in affermazioni nette, autoritarie: in parabole di stile nuovo, balzanti continuamente dalla vita reale, presente, quotidiana.

A volte Gesù predicava giornate intere: come nei giorni della moltiplicazione dei pani, quando la folla lo seguiva desiderosa di sentirlo, dimentica delle ore

che fuggivano, del cibo e del ritorno. Un ammaestramento quieto, schivo del rumore piazzaiolo, che ricerca il deserto, la montagna, la riva del lago, che sfugge la città ed evita le agitazioni incomposte, siano esse nazionaliste o d'altra fatta: schivo specialmente delle pose tribunizie e della fervida quanto impotente fantasiosità degli apocalittici: dato d'ordinario da sedere, secondo il costume orientale d'insegnamento, nella considerazione pronta ed attenta di quanto si svolge d'attorno.

A tutte queste istruzioni sono presenti gli apostoli; essi sono nel cerchio più stretto attorno a lui, come indotti ai piedi d'un Maestro venerato. La loro missione in quei tempi di vita pubblica di Gesù, non è che l'apprendere, lo stare ai piedi del Maestro eleggendo per se la parte migliore che sceglierà Maria di fronte a Marta. Unica traccia d'azione l'invio ben noto, ma affatto temporaneo, alle città d'Israele coll'annuncio del Regno. E quando le folle erano partite, continuava per gli Apostoli l'insegnamento nelle risposte alle loro domande, nella conversazione sempre diretta ad un punto centrale, in confidenze nuove, in rivelazioni più intime e profonde, quali sopra abbiamo accennate e quali s'incontrano ad ogni passo nei Vangeli.

Gesù ripeteva i propri insegnamenti in forme identiche? Ripeteva ad uditori diversi, le parabole altre volte pronunziate, le sentenze proverbiali, i paragoni, le immagini già usate? Noi ameremmo meglio riscontrare nel Maestro una fonte inesauribile di insegnamenti nuovi in forme eloquentemente nuove: certo nulla di più naturale, di più spontaneo dell'insegnamento suo che sgorga dalla immediata osservazione della vita reale. Ma non pochi critici cattolici, vedendo ripetute dai sinottici, in diverse occasioni e contesti,

identiche immagini o sentenze, ne hanno dedotto che una ripetizione non fosse assente dal suo metodo. È permesso pensare che queste ripetizioni debbano ordinariamente essere messe a conto della redazione piuttosto che non attribuite a Gesù stesso: ma se egli oltre alla formazione della folla, tendeva ad un ammaestramento dei dodici, un metodo non rifuggente a volte da ripetizioni e ricorsi doveva dirsi quanto mai opportuno.

Tale la scuola che frequentarono i dodici, quasi dall'inizio della vita pubblica, nella sequela mai interrotta del Maestro, nella comunione del suo pensiero e del suo cuore, sino alla Passione, per due (o tre) anni e mezzo, con una convinzione ed una dedizione ognora più completa, fra l'entusiasmo che a volte prorompeva dalle folle o le angosce delle lotte e delle persecuzioni, fra la passione della croce e del sangue.

Ora sono questi discepoli così formati, questi undici fra di essi, quelli che avranno l'incarico solenne di predicare, e predicando conservare la parola del Maestro adorato: non la folla che sente, fraintende, storpia, dimentica, ma i compagni che hanno partecipato ad una identica vita con un unico ideale, gli amici devoti formati dal Maestro nel duro travaglio quotidiano, un gruppo scelto, non sappiamo con quali criteri precisi, ma scelto allo scopo di diffondere la sua parola (1).

(1) Molti critici hanno tentato di sminuire l'importanza ed il valore della preparazione dei dodici ad una loro missione. Cfr. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei Evangelien* p. 112, che inclinerebbe a vedere i dodici solo all'inizio della storia apostolica!

*
* *

Gli undici hanno la missione d'insegnare (*docete*) la dottrina del Maestro. La continuità dell'insegnamento è una garanzia umana della fedeltà della trasmissione. Gesù promise e mandò su loro lo Spirito di verità, che suggerisse loro quanto non potevano portare ancora: ma anche umanamente la loro preparazione era un'arra di continuità di dottrina.

I palestinesi erano abituati alla conservazione d'un insegnamento orale. Le scuole rabbiniche non avevano quasi altro metodo. L' A. T. era naturalmente studiato sullo scritto: ma tutte le *traditiones patrum*, la casistica, la giurisprudenza, che s'erano andate svolgendo attorno alla Legge erano apprese a memoria. Nella scuola non il lavoro d'inventiva personale, ma la ripetizione delle sentenze dei rabbini più celebri e venerati. L'ideale discepolo rabbinico per usare una lode talmudica, era una cisterna accuratamente intonacata di cemento che non perdesse una goccia d'acqua; non una polla viva. Così si conservarono per secoli la Misna ed il Talmud. Se noi potessimo immaginare un metodo d'insegnamento simile per le comunità cristiane, avremmo già un precedente assai buono di fedele conservazione di insegnamenti antichi: in condizioni tanto più favorevoli in quanto assai più breve è l'intervallo dall'insegnamento orale alla sua deposizione scritta. In Grecia, a Roma, presso di noi questo è impensabile: su terreno palestinese, nell'ambiente delle scuole rabbiniche, il metodo era a casa sua.

Ma Gesù aveva rotto quel metodo. I rabbini e gli

altri che l'ascoltavano si meravigliavano del suo insegnamento che non si riferiva a dottori antichi, ma veniva dal suo pensiero come fonte diretta d'autorità. E gli undici non più di lui furono istruiti nelle scuole rabbiniche.

Non è inverosimile che alunni invece di tali scuole convertiti al Cristianesimo, contribuissero col metodo da loro importato alla conservazione dei detti del Maestro: ma degli undici non potremmo asserirlo.

Piuttosto operò su loro, spontaneamente, la necessità di ripetere le dottrine e la vita di Gesù nelle comunità cristiane (1).

Conserviamo qualche saggio della predicazione apostolica nel libro degli Atti, dove si ricercano volentieri le tracce dell'*evangelo orale*. Quei discorsi però, occorre rilevarlo, non rappresentano tutta la predicazione usuale alle comunità cristiane: ma solo una forma speciale, l'apologetica.

È notevole che in questi *abregès* apologetici vi tengano la parte preponderante i fatti della vita pubblica: il Battesimo che viene rappresentato negli Atti come l'unzione che consacrava Gesù a Messia, i miracoli, l'espulsione di demoni, guarigioni: « pertransiit benefaciendo et sanando omnes oppressos a diabolo »: la passione e la morte rimproverata acerbamente da S. Pietro agli Ebrei: la esposizione dei motivi provvidenziali di quella morte colla esplicazione delle antiche Profezie: finalmente la resurrezione di Gesù. I limiti estremi sono quelli dei Vangeli: poichè i racconti della nascita in Matteo e Luca sono quasi un prologo.

(1) Prescindo, come è ovvio, da ogni influsso carismatico, che provvidenzialmente prima degli scritti e negli scritti evangelici servì a mantenere senza alterazioni il deposito rivelato.

Nello svolgimento di quei temi, riassunti in poche linee dall'autore degli Atti, quei fatti e quella vita dovevano naturalmente amplificarsi in racconti dettagliati colla vivezza dei fatti vissuti, col colorito dei testimoni oculari. Perchè intanto quei racconti avevano un carattere apologetico in quanto erano solidamente testimoniati: ora i narratori erano testi: donde quasi una identità dei termini apostolo-teste di Cristo secondo vedemmo. Ciò specialmente della resurrezione: il grande fatto che riparava l'impressione angosciosa della morte infame di Gesù.

Gli evangelii sono una vita di Gesù ed un riassunto del suo insegnamento: sono nello stesso tempo la migliore conferma della predicazione apologetica del Cristianesimo. Luca lo dice espressamente nel suo breve Prologo, proponendosi come fine di convincere l'eccezionale Teofilo cui dedica il lavoro, della saldezza della catechesi cristiana: identicamente S. Giovanni. Quando Papia, a proposito del vangelo di S. Marco, descrive la predicazione di Pietro come una ripetizione dei detti e dei fatti di Gesù è nella corrente della prima tradizione.

Oltre l'apologetica pei non credenti, c'è quindi anche una catechesi per le comunità dei convertiti. Per essi, che ormai s'erano dati al Maestro, quell'abbozzo d'apologia veniva sostituito da un insegnamento che accrescesse in loro e nella comunità la nuova vita, la vita cristiana. Era indispensabile una infusione dello spirito di Cristo, la ripetizione della sua dottrina.

Sfortunatamente solo brevi accenni illuminano la vita delle primissime comunità cristiane. Troviamo quella di Gerusalemme unita in amore e concordia fraterna con larga comunanza di beni a riconoscimento pratico

del consiglio del Maestro, concorde nella *fractio panis*, sotto la guida di Pietro e degli altri suoi compagni che sostengono la fede e la propagano.

Ma che cosa si faceva e come svolgevansi le adunanze in cui si teneva la *fractio panis*? Gli studi liturgici più recenti tendono a far risalire a quei primissimi tempi i nuclei sostanziali della liturgia presente. La liturgia si svolgeva su la falsariga delle adunanze sinagogali: che essa suppliva, almeno in quanto la istruzione religiosa ne era parte essenziale. Ma quali novità profonde negli atti del culto! E quali variazioni in quella istruzione! Per quanto alto risalgono le prime notizie precise, troviamo accanto alla lettura dell' A. T. la lettura del Nuovo: possiamo essere autorizzati da ciò a risalire ad un tempo anteriore, quando, nella mancanza di una scrittura che raccogliesse l'insegnamento e la vita di Gesù, questo insegnamento e questa vita erano esposti dalla viva parola del discepolo e del testimonio. La istituzione dei diaconi, avvenuta forse nel primo anno della Chiesa, è dovuta anche al disegno dei Dodici di riservarsi per la *diaconia* della parola (*Atti* 6, 4). « Cristo m'ha mandato non a battezzare, ma ad evangelizzare » dirà ugualmente Paolo (*I Cor.* 1, 17).

Le lettere ai Corinzi ci danno la prima dettagliata pittura della sinassi cristiana quale svolgevasi almeno nelle comunità paoline. Il rito eucaristico è esso stesso un ricordo di Gesù, e specialmente della sua Passione. L'insegnamento e la esortazione tengono largo posto. I carismi migliori sono quelli degli apostoli, dei profeti e dei dottori. Vuol dire che la istruzione e formazione spirituale è ciò che più urge nelle assemblee. La presenza di un apostolo, che riferisca la parola e la

vita di Cristo, apparè la più ambita anche nelle comunità fondate da S. Paolo (*I Cor.* 12, 28 ss.).

Certo l'insegnamento antico non soddisfaceva nè alle nuove credenze nè ai nuovi sentimenti. Non bastava più quello delle scuole farisaiche, l'esposizione usuale delle Legge. L'insegnamento di Gesù era agli antipodi dell'insegnamento, dell'indirizzo, dei metodi farisaici e rabbinici. Era un vino nuovo che voleva otri nuovi, una nuova pezza, non un rattoppo. Il codice mosaico stesso viene superato, ben prima di Paolo, dalla nuova morale universale. V'è una opposizione, una chiarificazione ed un perfezionamento: l'antitesi che ne esprime S. Matteo è indubbiamente genuina. Chi poteva caratterizzare così l'insegnamento di Gesù di fronte alla Legge? Il discorso del monte è quanto di più caratteristico, di più personale e nuovo sia contenuto in tutto il Vangelo. Non quindi solo l'antico: ma anche il nuovo insegnamento, la parola di Gesù si insegnava e si ripeteva nelle comunità. Era questo insegnamento caratteristicamente cristiano che formava la ragione d'essere delle comunità nuove: l'insegnamento del Maestro, la fede in lui, l'apologia della sua autorità messianica. Le lotte che avevano amareggiata la sua vita, che l'avevano condotto alla Croce continuavano; erano gli stessi nemici, erano le stesse lotte che conducevano i discepoli alle prigioni ed al martirio. Era naturale che nella polemica venissero ripetute e rinnovate le risposte vittoriose del Maestro: che si svolgesse ancora una volta il suo insegnamento, che si ripetessero, lui scomparso, i racconti delle sue opere meravigliose. La difesa, le prove le aveva indicate lui stesso: non solo nei discorsi polemici del IV Vangelo: ma presso i Sinottici nel discorso di Nazareth, nella polemica serrata coi Fa-

risei, nella risposta ai messi di Giovanni, nei discorsi dell'ultima settimana a Gerusalemme. S'è detto che le comunità vivevano nell'attesa ansiosa di lui. Esse vivevano ancor più del ricordo vivente di lui. Quando la persecuzione infieriva, venivano naturali a memoria le frasi sue: che è necessario rinnegare se stessi; che il discepolo non è di più del Maestro: le profezie delle persecuzioni e dell'aiuto dello spirito di Dio a superarle. Quando le lotte, le dissensioni portate dalla nuova credenza nelle famiglie stesse, portavano alla necessità di disubbidire ai genitori, ai fratelli, ai parenti, sorgeva spontaneo il ricordo delle frasi con cui il Maestro esigeva un attaccamento più forte d'ogni attacco familiare per essere degni di lui. Quando le persecuzioni infierivano e si delineava il martirio o il pericolo della morte come doveva ricordarsi nelle comunità sbigottite la passione calma, serena, forte nella sua immutata dignità, la morte spasimante e silenziosa del Maestro.

Non sono deduzioni *a priori*, ma le constatazioni dell'esame intimo dei Vangeli nelle loro caratteristiche. Che cosa sono i Vangeli se non la redazione abbreviata di questi ammonimenti solenni, di questi ricordi di cui le comunità vivevano, di questo evangelo insegnato oralmente nelle adunanze dei cristiani? Essi caratterizzano il pensiero, la fede, i sentimenti e le passioni delle nuove comunità religiose, che accolgono e fanno proprio il nuovo insegnamento, che adorano il Maestro scomparso dalla scena terrena. Se i Vangeli rispondono ad un piano apologetico, all'antico disegno della propagazione della fede col semplice racconto dei miracoli, della dottrina e della vita intemerata e semplice di Gesù e della sua resurrezione, essi intendono soprattutto corrispondere al desiderio delle comunità,

al loro bisogno d'una conoscenza sempre più intima e diffusa della sua persona e delle sue opere. È questo il fine vero e principale, rivelantesi dalla natura stessa de' Sinottici almeno: ed è spiacevole che sia divenuto come un luogo comune delle *Introduzioni* anche cattoliche ai Vangeli il considerarli come dimostrazioni di tesi determinate (1). I Vangeli sono narrazioni, non apologie.

È vero: i Vangeli sono, relativamente ai nostri desideri di critici, piuttosto tardivi.

Non si sentiva impellente il bisogno d'uno scritto quando si svolgeva intensa, nel breve giro delle comunità formatesi, la predicazione orale dei primi testimoni. Sorsero invece quando la loro parola veniva a mancare o per la morte, o per l'estendersi e propagarsi del Cristianesimo fuori dei primitivi confini, in chiese che si andavano arricchendo continuamente di nuovi elementi, bisognosi d'una sempre rinnovata catechesi.

Fiorirono allora numerosi, evidentemente ricercati con avidità e studiati in modo da divenire sangue e vita dei cristiani, come dimostrano le numerosissime tracce e reminiscenze che ne conservano le prime fonti patriistiche dell'evo apostolico. Di quale altro personaggio dell'epoca, e diciamo pure di tutta l'antichità, abbiamo quattro istorie? E non tutte si sono conservate. Lasciando a parte le *fonti* di cui i critici ritrovano le tracce anche troppo abbondanti nei nostri Vangeli, ed i *logia* sparsi di cui abbiamo trovati tanti frammenti nei papiri, prima di Luca ve n'erano parecchie più o meno complete: poichè il πολλοί del prologo, tradotto nella

(1) Così le *Introduzioni* del Cornely, del Bacuez e Brassac, Jacquier ecc., con monotona uniformità.

Volgata *plerique*, non può designare semplicemente due o tre scritti, identificati, secondo alcuni, coi nostri Vangeli di Matteo e di Marco (1).

C'era dunque effettivamente nelle comunità cristiane un desiderio intenso, una sete di conoscere la vita di Gesù ed il suo insegnamento, desiderio tale che d'altronde non poteva essere nato ed alimentarsi se non per una predicazione costante che di quell'insegnamento e di quella vita ne facesse tema prevalente. Fu in tal modo che la ripetizione divenuta abituale della catechesi cristiana sembrò dare ad essa una forma quasi stereotipa.

*
**

Su questa fissità di forma, che taluni studiosi hanno tanto accentuata da farne la base della soluzione della questione sinottica (2), occorre precisare le idee e fornire le prove.

Gli apostoli e gli altri evangelizzatori dovevano ripetere spesso in sostanza le stesse cose, nelle radunate di popolo in cui spargevano per la prima volta il seme della parola, come nelle adunanze dei neofiti e degli antichi cristiani: dovevano ripeterle specialmente passando di comunità in comunità nelle visite, nei frequenti passaggi di luogo in luogo della loro vita tormentata d'apostoli. È lecito pensare che non ab-

(1) La critica, nelle sue successive tendenze, ha moltiplicate piuttosto che diminuite quelle fonti.

(2) Tale questione esorbita dal tema di quest'articolo. Se la tradizione orale ha contribuito a selezionare e dare forma ed unità alla stoffa evangelica, non è sufficiente a spiegare le somiglianze e divergenze dei Sinottici.

biano sempre variato la forma delle loro parole. Non che si supponga che essi sapessero a memoria i discorsi come certi oratori sacri o civili d'oggiogiorno: poichè appunto, per imparare un discorso a memoria, mancava allora il presupposto dello scritto anteriore. Ma certamente i ricordi, i fatti della vita di Gesù, specialmente quelli più sostanziali per l'apologetica, l'istruzione sulla sua vita e sul suo insegnamento ritornavano continuamente sulle loro labbra, e dovevano ricevervi una certa fissità naturale, colla osservazione dei dettagli più marcati e destinati ad impressionare. Gli apostoli non eran gente di genio, capaci di inventare ogni volta un bello e forbito discorso: non avevano pretese: d'altronde l'insegnamento tradizionale nelle terre palestinesi non importava questo neppure presso i grandi maestri. La loro parola doveva essere anzitutto e soprattutto (secondo risulta dall'idea dell'apostolo negli Atti) una testimonianza: un ricordo di fatti e di sentenze del Signore, la cui figura formava il centro della vita spirituale della comunità. Così la predicazione popolare, la ripetizione continuata d'ogni sabbato, per anni e per decenni, fatta dalle stesse persone, conservava l'insegnamento di Gesù ne' suoi tratti essenziali, e la sua vita.

I Vangeli raccontano quindi specialmente dei fatti: sovente dei fatti miracolosi, idonei a provare la messianità e divinità di Gesù Cristo, più atti ad imprimersi nelle memorie. Diciamo ancora: i fatti che avevano fatta maggiore impressione sui narratori istessi pel meraviglioso di cui erano circondati o per la commozione che avevano suscitata.

I discorsi sono sovente innestati ai fatti: S. Marco non ha nemmeno una raccolta di sentenze. La frase

del Maestro, la risposta pronta ed acuta, il rimprovero amaro o la ricompensa della fede col perdono o la guarigione sgorgano spontanee, inobliabili, dal fatto di cui sono corona. Chi poteva dimenticare quegli episodi, quelle sentenze?

E pei discorsi stessi, per quelli dei Sinottici, brevi, intessuti di frasi concise e forti, occorre osservare che essi devono rappresentare una minima parte dell'insegnamento di Gesù: quella parte ancora ch'era più marcata ed impressiva per forma: le parabole, così semplici eppure inimitabili, che basta udire una volta per non dimenticarle più: frasi vigorose, passate in proverbio, spesso paradossali per sostanza o per forma. « Beati i poveri.... Beati quei che piangono.... Guai a voi o ricchi.... Beati voi, quando vi odieranno.... È stato detto agli antichi: Non ammazzare.... ma io vi dico che chiunque dice *raca* al proprio fratello è reo della geenna.... Se il tuo occhio ti scandalizza, cavalo e buttalo via.... Ed io vi dico di non giurare affatto.... Se alcuno ti vuol togliere il mantello, non contendergli la tunica.... Se ti angaria per un miglio, corrine due.... Date, senza attendere restituzione.... Amate i vostri nemici, benedite quelli che vi maledicono.... Quando preghi, entra nella tua stanza.... Quando digiuni, ungiti il capo.... Perchè vi preoccupate del mangiare e del bere, del vestito: Guardate i passeri dell'aria ed i gigli del campo.... Se alcuno ti dà un pugno sulla guancia, volgigli l'altra.... ».

Chi aveva mai insegnato così? in questo senso ed in questa forma? Ed il discepolo che aveva sentito dal Maestro tante e tante volte ripetere, sotto una forma identica o sotto forme diverse, gli stessi concetti, come poteva dimenticarli?

Il problema del resto è mal posto se noi cerchiamo come i discepoli di Gesù potevano ricordare con fedeltà il suo insegnamento. Perchè gli evangelisti, hanno scritto quello che non hanno dimenticato, o meglio, una parte di esso. Molte sentenze di Gesù scomparvero per sempre: una traccia l'abbiamo nella frase preziosa attribuita a Gesù da S. Paolo in un discorso degli Atti. « È meglio dare che ricevere ». I ricordati furono i punti salienti e le frasi più forti e vigorose, quelli che più scuotevano l'animo: o si imprimevano nella fantasia e nel cervello. L'intero discorso della montagna, nella forma più lunga presso S. Matteo, potrebbe recitarsi in un quarto d'ora. E dobbiamo anche domandarci: Gesù Cristo ragionò continuamente a quel modo nel quale parla presso i Sinottici? in forma di sentenze, di aforismi, di proverbi, di paragoni, di parabole, di accenni biblici? Potevano tenersi a tal guisa lunghi discorsi come dovettero essere quelli della intensa sua predicazione in Galilea? È concepibile, possiamo immaginarci un lungo discorso tutto in parabole od in frasi aforistiche? La parabola definisce da sola tutta una situazione: perciò è già qualcosa di completo a se, che compendia una dottrina, un insegnamento. Un aforisma è il modo più breve e conciso di esprimere un concetto: perciò stesso non permette una indefinita estensione di svolgimento.

Ed allora?

Allora possiamo supporre che Gesù non abbia sempre parlato come lo fanno parlare i Sinottici. Presso il IV Vangelo egli ad esempio parla in forma diversa, che consente più ampi sviluppi. Possiamo ancora ritenere che quelle forme aforistiche e proverbiali siano un condensato del suo insegnamento, alcune frasi più

brevi e nervose che con maggiore facilità sono state ricordate.

■
* *

Una garanzia intrinseca della genuinità di quell'insegnamento è data dalla inimitabile perfezione di forma e di concetto. Nulla c'è di paragonabile, come perfezione di idea, nella storia delle elevazioni umane: e gratificarne le anonime comunità cristiane sarebbe assurdo. Da chi sarebbero state esse stesse formate a tali concezioni? Esteriormente la tradizione dei Vangeli ha caratteristiche sue proprie. Gesù formò una vera scuola, e diede ai dodici una missione, alla quale li aveva preparati. Due tra essi scrissero, secondo la tradizione, personalmente i loro ricordi. Questa tesi è di importanza capitale pel giudizio sulla storicità della tradizione evangelica: ma nè la tesi nè le obiezioni sollevate in contrario non entrano qui in discussione; si troveranno alla fine due capitoli sul IV Vangelo. Quello che si voleva rilevare dai dettagli lasciatine dalle fonti e dalla natura dai Vangeli stessi era lo sviluppo, e la forma di quell'*evangelo orale* che propagò il Cristianesimo. Secondo la frase di Luca, i testimoni oculari divennero ministri della parola: ed egli, come quelli che lo precedettero, scrissero secondo che essi tramandarono ed insegnarono nella coscienza della loro missione. Il loro amore pel Maestro inobliliabile, di cui avevano vissuti i momenti del successo entusiastico, delle lotte vittoriose e dell'angoscia mortale, rendeva commossi e preziosi i suoi ricordi che passavano alle comunità nelle quali grandeggiava la figura di Cristo. Così, avanti che si depositassero in iscritto le sue memorie, passarono alla Chiesa il pensiero e l'amore di Gesù.

CAPITOLO SECONDO

GESÙ E L'APOSTOLATO MONDIALE

Il Vangelo termina coll'ordine dato da Gesù di predicare a tutte le genti: « A me fu dato, riporta Matteo con frase che si direbbe del Vangelo di Giovanni, ogni potere in cielo ed in terra. Andate adunque, ed ammaestrate tutte le genti: battezzandole nel nome del Padre, e del Figliuolo, e dello Spirito Santo (1) ».

È il Cristo risorto che dà quest'ordine: non il Cristo della vita terrena. Gesù limitò il proprio campo di attività alle pecore perdute di Israele: e proibì ai Dodici di andare per le strade che conducevano alle genti, o nei villaggi dei Samaritani (2). Il numero stesso dei Dodici ha uno stretto rapporto colle dodici tribù israelite: « Voi sederete su dodici troni, a giudicare le dodici tribù d'Israele » (3). Non sono assenti dal Vangelo le frasi dure e quasi di sprezzo usate da Gesù

(1) *Mt.* 28, 18-19: cfr. *Mc.* 16, 15: *Lc.* 24, 47.

(2) *Mt.* 10, 6-15. Nel discorso parallelo di *Mc.* 6, 8-11 e di *Lc.* 9, 3-11 questa limitazione è omessa.

(3) *Mt.* 10, 5.

verso i Gentili. Ancora nel discorso del monte sono equiparati gentili e pubblicani, come altrove sono equiparati i pubblicani e i peccatori. « Se voi amate quelli che vi amano, qual mercede n'avrete? Non fanno così anche i pubblicani? E se voi saluterete solo i vostri fratelli, che fate di più? Non fanno così anche i gentili? » (1). « Se egli non ascolta neppure la chiesa, sia per te come un gentile o un pubblicano » (2). I Vangeli di Marco e di Luca, scritti pei gentili, sono costretti ad attenuare o ad omettere simili frasi, adatte ad urtare le suscettibilità dei convertiti. Marco però conserva con Matteo il racconto della liberazione dal demonio della figlia della Cananea, colle parole del Maestro ai discepoli: « Non sono inviato se non alle pecore che son perdute della casa d'Israele » e le altre alla donna: « Non è bene togliere il pane dei figliuoli e buttarlo ai cani » (3).

Fino all'intervento di Paolo l'evangelizzazione delle genti non comincia di fatto. I Dodici, secondo il racconto stesso degli Atti, nella loro attività iniziale non sembrano rendersi conto di una missione universale loro affidata dal Maestro. L'allargamento del campo di evangelizzazione appare piuttosto come un portato delle circostanze, che non come un disegno preconcepito. D'altra parte la conversione delle genti e l'introdursi impetuoso e rapido dell'universalismo di S. Paolo doveva tendere ad attenuare, a cancellare simili frasi del Vangelo: e non si tratta solo di induzione, ma di un fatto constatato. Il pensiero quindi di Gesù, se sotto

(1) *Mt.* 5, 46-47.

(2) *Mt.* 18, 17.

(3) *Mt.* 16, 21-28; *Mc.* 7, 24-30.

un rispetto si poteva chiamare potenzialmente universale, non si portò al disegno della evangelizzazione del mondo. Egli non concepì la Chiesa, molto meno la Chiesa mondiale (1).

Fr. di Ferrari nel suo studio su S. Paolo ha preso una posizione intermedia indubbiamente nuova. La missione dei Dodici fu in realtà limitata ad Israele, come pura continuazione dell'opera del Maestro, svoltasi esclusivamente presso la nazione nativa. Le espressioni del Cristo storico riferentisi ad un apostolato mondiale sono rivolte ai discepoli impersonalmente, non ai dodici. Sono però anch'esse genuine: Gesù ebbe, come profezia, il pensiero che le genti accorrerebbero a riempire i posti lasciati vuoti nel Regno dai figli d'Abramo. L'attrarveli fu la missione di Paolo (2).



Ai testi che sono stati riportati, e che sono indubbiamente genuini, si possono però e si debbono contrapporre altre frasi ed altri testi che appaiono non meno autentici. Gesù, è vero, ha giustaposti i gentili ai pubblicani, in espressioni nelle quali si vede un atteggiamento

(1) A. HARNACK, *Die Mission u. Ausbreitung d. Christentum in der ersten drei Jahrhunderten*, 1902. Io debbo citare l'ediz. italiana, Roma 1906, p. 25 ss. O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, 1901 p. 359. Gli escatologisti come il Loisy naturalmente ritengono ed accentuano gli stessi concetti. Ottimo lavoro è quello del MEINERTZ, *Jesus u. die Heidenmission (Neutest. Abhandlungen)* 1908.

(2) FR. FERRARI, *San Paolo e la sua dottrina di vita e d'amore*, Milano, Treves, p. 14 ss. Il suo concetto è sostanzialmente, come si vede, di credente.

mento sprezzante. Pure, qual fosse il sentimento genuino di Gesù riguardo ai pubblicani, lo conosciamo da diversi episodi. I Farisei rimproverano a lui d'averne attorno parecchi, e di banchettare volentieri con loro (1). Abbiamo l'esempio di Zaccheo capo dei pubblicani (2) come abbiamo l'esempio di Levi-Matteo. È piccante osservare che quelle frasi più crude pei pubblicani si trovano proprio esclusivamente nel Vangelo che la tradizione attribuisce ad un pubblicano convertito. Gesù non nega che i pubblicani possano essere catalogati nella categoria dei peccatori: ma « del medico non v'è bisogno pei sani, ma pei malati » (3). I gentili non sono trattati diversamente. Il centurione che ha il servo malato riceve non solo la grazia domandata, ma la lode: « In verità vi dico, non trovai tal fede in Israele » (4).

I cristiani devono avere una giustizia sovrabbondante più di quella degli scribi e dei Farisei: altrimenti non entreranno nel regno dei Cieli. È naturale ch'egli non si contenti di una bontà comune anche presso i pubblicani ed i gentili stessi (5).

Più duro appare l'atteggiamento e più acerbe le frasi dette alla donna siro-fenicia. S. Luca ha creduto opportuno omettere tutto l'episodio che è riportato con notevoli diversità da Marco e da Matteo. Questi solo riporta le parole: « Non sono mandato che per le pecore perdute della casa d'Israele ». Gesù ha una missione da Dio: questa missione è naturalmente quella

(1) *Mt.* 9, 10-18 e paralleli.

(2) *Lc.* 19, 1-10 « et hic princeps erat publicanorum ».

(3) *Mt.* 9, 12.

(4) *Mt.* 8, 5-13; *Lc.* 7, 1-10.

(5) *Mt.* 5, 46-47.

ch'egli deve compiere nel breve giro del suo ministero terreno, e che è limitata, per motivi che esamineremo, ad Israele.

Alle insistenze della cananea Gesù risponde: « Non è bene prendere il pane dei figliuoli e buttarlo ai cani ». Marco vi fa procedere alcune parole notevoli: « Lascia prima che siano sazi i figliuoli: poichè non è bene prendere il pane dei figli e buttarlo ai cani ». È dunque per Israele un diritto di precedenza. La predicazione di Gesù deve avere prima il suo pieno sviluppo nel popolo eletto: allora solo potrà passare ai gentili. In fondo, il concetto di Paolo non è dissimile; e la evangelizzazione dei gentili non è negata, ma implicitamente rinviata a tempo posteriore.

L'Harnack ed il Loisy negano valore all'aggiunta di Marco che lascia intravedere più vasto campo di evangelizzazione (1). Eppure il suo concetto è implicito in tutta la frase. Quello che non va bene non è il dare un pane ai cagnolini. P. Lagrange ha dimostrato che si tratta di cani domestici (2): or anche questi hanno diritto ad essere sfamati in qualche modo. Ma quello che non sta si è di buttare ad essi il pane dei

(1) « Non c'è da dare gran peso alla parola *πρότων*, in Marco 7, 27 » HARNACK, *Missione e Propag. del Cristianesimo*, p. 26, n. 2.

(2) *Év. s. S. Marc*, p. 184: il diminutivo *κυνάρια*, tanto in Matteo come in Marco. Diversamente FONCK, *Le parabole del Signore*, I 378 s. Però egli stesso nota che la donna « non pensa più ai cani delle vie, ma a quelli che sono tenuti in casa ». Gesù d'altronde è in casa (*Mc.* 7,24): e la immagine e la risposta sembrano suggerite dal trovarsi il cane sotto la tavola in attesa, mentre i *figli* sono a mensa col padre di famiglia. Non l'albergo quindi, ma una casa privata.

figli, di toglierlo ai figli per buttarlo ai cani. Quando i figliuoli siano sazi, il pane ci sarà anche per essi. (1). Vedremo in seguito una nuova ragione che mostrerà come quel « prima » sia a posto.

Le difficoltà mosse dal Loisy provengono dal non aver compreso come Gesù possa considerare un togliere il pane ai figli l'esaudire quella povera donna. Il pane dei figli, per Gesù, è indubbiamente la sua parola, il vangelo più che non i miracoli, pur non pretendendo di forzare il significato allegorico delle sue frasi. Ora che c'entrano nell'episodio particolare la evangelizzazione d'Israele e delle genti ?

Si è che il fatto sarà subito divulgato : e Gesù, la cui posizione in Galilea appare aggravata e minacciosa tanto che ha giudicato prudente ripararsi nelle regioni di Tiro e di Sidone, in tutto segreto, non volendo che nessuno lo sapesse, pur senza riuscire a tenersi celato, sarà invece trattenuto, pressato ad evangelizzare, e, più, a compire miracoli che eccitino ancora le folle e

(1) Il Loisy dice precisamente l'opposto, ma a torto : « Non si tratta di privare i figli del loro nutrimento a beneficio dei cani : ciò che è presentato come un abuso è l'identità ipotetica del trattamento per gli uni e gli altri. Marco glossa anticipatamente le parole del Salvatore, facendogli dire da principio : « Lascia prima saziarsi i figli », ciò che suppone, contrariamente al principio stabilito in seguito, che una parte del pane destinato ai figli dovrà toccare ai cani, e che questi non hanno che da attendere. Proposito inintelligibile e spostato nella circostanza. Non si vede ciò che sono i figli prima che Gesù abbia formulata la sua antitesi nè come egli potrebbe promettere alla cananea che sua figlia sarà guarita quando egli avrà fatto tutti i miracoli ch'egli deve compire in Israele » *Les Évangiles synoptiques*, I 974.

prestino forse un nuovo pretesto di antinazionalismo ai suoi nemici. Le questioni nazionali sono sempre scottanti: e nessun nazionalismo s'era mescolato, confuso tanto con la religione e la pietà quanto il giudaismo. Solo in tal modo si comprende come egli del caso particolare faccia una questione generale e quasi di principio: « Non sono mandato che alle pecore perdute della casa d'Israele..... Lascia prima che siano sazi i figli..... »

La donna, nella sua gran fede, si contenta delle briciole e Gesù farà la grazia (1).

* * *

Ma da queste frasi staccate e da episodi dobbiamo salire a studiare tutto l'atteggiamento di Gesù.

Gesù certamente non è nazionalista. Il suo insegnamento, le passioni della sua vita non si riferiscono tanto alla nazione quanto all'individuo. Un cangiamento sensibilissimo del prevalere dell'interesse individuale a quello nazionale si nota già nella letteratura biblica della cattività: la nazione allora è distrutta, e rimane solo nel ricordo e nelle speranze. Ma il ritorno dall'esilio, e più le lotte vittoriose degli Asmonei hanno ridato tutto il suo valore al popolo che ha coscienza d'una provvidenza e d'una missione di eccezione. La letteratura apocalittica e rabbinica hanno ancora esagerato ed esacerbato all'estremo il sentimento nazionale nelle aspirazioni messianiche.

(1) V'è nelle risposte di Gesù una gradazione. Prima è la ripulsa assoluta: non sono mandato che ad Israele; poi una ripulsa limitata per tempo e giustificata: infine la concessione della grazia.

Per Gesù non v'è la nazione da salvare e da redimere: ma vi sono le anime. Egli è venuto in questo mondo a cercare i peccatori: è il medico dei malati: l'evangelizzatore dei poveri. È come il pastore che lascia le novantanove pecore nel chiuso per andare in cerca dell'unica smarrita: come la donna che sommuove tutta la casa per cercare una dramma perduta. La conversione d'un solo ha tanto valore ai suoi occhi che si fa maggior festa in cielo per un peccatore tornato sul retto sentiero che per novantanove giusti, non bisognosi di penitenza. Per le anime egli sparge il proprio sangue: pro vobis et pro multis. Le agitazioni per la indipendenza e la riscossa nazionale non turbano la sua anima, assorbita da interessi superiori. Date a Cesare quello ch'è di Cesare: ed a Dio quello ch'è di Dio.

La religione, la morale, la pietà sono liberate da ogni attacco e vincolo nazionale. La legge mosaica, codice completo d'un popolo, complesso minuzioso di leggi civili, rituali e di purità, si riduce nel Vangelo ad una morale. Il primo comandamento è quello di amare Dio sopra ogni cosa: ed il secondo è simile a questo: quello d'amare il prossimo: da questi due comandamenti dipende tutta la Legge, ed i profeti. Prima che di Paolo, il concetto e le frasi sono di Gesù. Egli ha avuto occasione e necessità di determinare l'atteggiamento suo verso la Legge. Egli è venuto non a distruggere la Legge, ma a darle compimento. Paolo ancora non va al di là, se non perchè trae le conseguenze da un principio. « Distruggiamo dunque la Legge a mezzo della fede? Giammai: anzi stabiliamo la Legge » (1). Nel

(1) *Rom.* 3, 31.

discorso del monte non c'è un precetto « civile », come non c'è una prescrizione rituale. Gesù appare come un legislatore il quale si pone a giudice delle interpretazioni de' « padri » e della legge mosaica istessa: ed intende perfezionarle. Ma non mettendosi sullo stesso piano, bensì superandole, rendendo le leggi morali istesse più interiori, presentando non un meccanismo esterno, ma l'ideale e la perfezione. Nelle sue esortazioni continuate, nei suoi pressanti inviti a penitenza egli non insiste mai su una purità legale, di cui non riconosce il valore, ma nemmeno sulla osservanza delle minute leggi del codice nazionale. Mai una parola al riguardo. I Farisei l'osservano molto bene ed acutamente. L'indirizzo religioso è sostanzialmente nuovo, non accidentalmente. Poichè non è a credere che Gesù non avesse coscienza di questa trasformazione fondamentale, di questa antitesi insauabile del nuovo insegnamento colla organizzazione tradizionale. Egli conosce pienamente e valuta la novità delle sue parole e della sua dottrina. Non si tratta di qualche dettaglio a mutare: le questioni non vertono su la interpretazione più o meno stretta d'una disposizione della Legge, sulla ragionevolezza o meno d'una massima della giurisprudenza corrente. È un vino nuovo, che esige otri nuovi, che messo in otri vecchi li rompe: è una pezza nuova, uscita dalle mani del fullone, e che non si presta a rappezzo (1). È difficile esprimere più fortemente la coscienza della novità sostanziale del proprio atteggiamento. I suoi nemici non sono meno coscienti del resto

(1) *Mc.* 2, 21-22: cfr. *Mc.* 1, 22: « E la gente si meravigliava della sua dottrina: perchè egli insegnava come chi ne ha autorità e non come gli Scribi ».

di questa rivoluzione ch'egli va compiendo: e cercano appunto di arrestarla colla sua condanna.

Si metta a confronto il banchetto pasquale degli ebrei, ricco dei significati della grande istoria d'Israele, abbellito da tradizioni e costumanze secolari, vivificato da una grande speranza ed attesa messianica col nuovo rito eucaristico istituito da Gesù. Se noi accettiamo nel loro significato i racconti della istituzione dell'Eucaristia quali ci sono dati dai Vangeli, abbiamo la sostituzione voluta di rito a rito: della Pasqua nuova all'alleanza antica. Nella nuova non c'è nulla di nazionale, d'ebraico: il Sangue è sparso per molti a remissione dei peccati: ed al ricordo della liberazione della nazione dalla schiavitù egiziana viene sostituita la ricordanza della morte redentrice del Maestro.

Confrontiamo ancora la preghiera insegnata da Gesù ai suoi colla preghiera dettata dalla pietà e religiosità corrente. Gli studiosi ebrei ci tengono a mostrare i vincoli che il *Pater* ha colle preghiere contemporanee ebraiche. « La preghiera del Signore è del tutto giudaica..... Tutte le frasi e tutte le domande sono tolte a fonti giudaiche », scriveva il Friedlander (1). Il *Pater* è « gemello » del *Kaddish*, e « la loro unità d'origine, quanto al fondo, è innegabile » (2).

Or ecco la sua traduzione.

1. « Che il suo Nome augusto sia esaltato e santificato nel mondo ch'esso ha creato secondo la sua volontà: che esso stabilisca il suo regno (faccia germogliare la sua salvezza,

(1) FRIEDLANDER, *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, London, 1911, p. 123-125.

(2) SOLA POOL, *The Kaddish*, Leipzig 1909: testo a p. XII s., sui rapporti col *Pater* p. 21 s. e 111 ss.

affretti la venuta del suo Messia e liberi il suo popolo), (1) durante la vostra vita, nei vostri dì e di tutta la casa d'Israele, prontamente e senza tardare, — e dite: Amen!

2. Che il suo Nome augusto sia benedetto in eterno, nei secoli dei secoli.

3. Sia benedetto, lodato, onorato, esaltato, magnificato, venerato, glorificato il Nome del Santo — sia esso benedetto! — al di sopra di tutte le benedizioni, inni, lodi, parole di consolazione, che possano esprimersi nel mondo, — e dite Amen!

4. Che la preghiera e le suppliche di tutto Israele siano accette al loro Padre che è nei cieli, — e dite Amen!

5. Che una pace profonda venga dal cielo (e vita, abbondanza, salute, consolazione, liberazione, guarigione, remissione, perdono, ispirazione, dilatazione) su noi e su tutto Israele, — e dite Amen!

6. Che quegli che ha stabilita la pace nelle altezze, spanda anche la pace su tutto Israele!

7. Che il suo Nome augusto sia esaltato e santificato nel mondo che rinnoverà e dove farà rivivere i morti (e li risusciterà per una vita eterna), esso che costruirà la città di Gerusalemme, edificherà il Tempio (nel suo mezzo), farà scomparire i falsi culti dal suo paese (*var.* dalla terra), e farà rifiorire il santo culto del suo Nome al suo luogo (nella sua bellezza, splendore e gloria), e che il Santo — sia egli benedetto — stabilisca il suo regno e la sua gloria (faccia egli germogliare la sua salute, affretti la consumazione del regno del suo Messia e liberi il suo popolo) durante la vostra vita, nei vostri dì e di tutta la casa d'Israele, prontamente e senza tardare, — e dite Amen!

8. Su Israele e sui Rabbi, sui loro discepoli e sui discepoli dei loro discepoli, e su tutti quelli che si impegnano nello studio santo nella legge, in questo luogo e in ogni altro,

(1) I passi posti tra parentesi mancano in alcuni codici e devono essere considerati come amplificazioni tardive.

discendano la benevolenza, il favore e la misericordia del Signore del cielo e della terra, — e dite Amen!

9. Che la guerra, la fame, la peste e le disgrazie si allontanino da noi e da tutto il popolo d'Israele, — e dite Amen!

Non è il caso di fare un confronto minuto tra questa preghiera ed il *Pater* (1). Il *Kaddish* è una preghiera ristretta: l'orizzonte è sempre quello d'Israele, e l'ideale rimane la ricostruzione di Gerusalemme e del Tempio. La benedizione di Dio scenda su Israele e sui Rabbi: stiano lontane le sventure dal popolo di Israele, e venga, prontamente, ai nostri dì, senza più tardare, il Messia che stabilisca il suo regno e liberi il suo popolo.

Il *Pater*, nella forma di Matteo o di Luca, è libero da simili preoccupazioni: è la preghiera che può essere recitata dall'ebreo come dal greco, dal romano, da quanti possono dire: Padre nostro che sei nei cieli.

C'è però anche nel *Pater* la domanda del *Regno di Dio*: come c'è in tutto il Vangelo. Or appunto questo Regno non ha nulla di nazionale od un carattere comunque limitato. Non è la riscossa o la liberazione d'Israele, il dominio suo su le altre nazioni. Esso è simile al seminatore che semina il buon grano, al fermento che lievita tutta la pasta, al granello di senape che crescendo stende i suoi rami, così che gli uccelli del cielo possono abitare sotto la loro ombra. L'allusione a Daniele è accenno indubbio alle genti. Nella esplicazione della parabola del buon seme e della zizzania il *campo* è il *mondo* (2), ed una simile interpre-

(1) Esso è stato studiato dal FREY, *Le Pater est il juif ou chrétien?* in *Rev. Bibl.*, 1915, fasc. 3-4.

(2) *Mt.* 13, 38: *Ager autem est mundus.*

tazione si può indurre ragionevolmente per le altre parabole. Esse, come vedremo, delineano la Chiesa, pur senza che in esse svolgasi l'antitesi tra ebrei e gentili.



L'antitesi sorge, in alto rilievo, quando si indurisce la incredulità ed indocilità d'Israele di fronte alla fede di gentili. L'evangelo si propagò tra le genti quando fu perseguitato a Gerusalemme: S. Paolo quando era ricercato a morte in una città, passava ad evangelizzarne un'altra. Questo contrasto « poichè voi non ricevete il vangelo di Dio, noi passiamo alle genti », si è in certo senso avuto nella vita di Gesù. Le parole piene di fede del centurione strappano al Maestro quell'esclamazione: « In verità vi dico, non ho trovata tanta fede in Israele. E vi dico, che molti verranno dall'oriente e dall'occidente, e si assiederanno con Abramo, ed Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli: mentre i figli del Regno saranno gettati fuori, nelle tenebre » (1). È il concetto che riempirà di tanta ira i compaesani di Gesù che cercano di gettarlo dal ciglio del monte. Nessun profeta è accetto nella sua patria. « Molte vedove c'erano in Israele al tempo d'Elia, quando fu chiuso il cielo per tre anni e sei mesi e s'aggravò la fame su tutta la terra: ma a nessuna di queste fu inviato Elia, se non in Sarepta di Sidone, ad una donna vedova. E molti lebbrosi c'erano in Israele durante Eliseo profeta: e nessuno di essi fu mondato tranne Naaman il Siro » (2). Il ministero così promettente di Galilea termina con un

(1) *Mt.* 8, 10-12.

(2) *Lc.* 4, 24-28.

insuccesso non meno di quello che Gesù svolgerà in Giudea. I *Vae* più minacciosi sono lanciati contro le opulenti e corrotte città rivierasche del lago che prime e più insistentemente furono evangelizzate: « Guai a te, Corozain! Guai a te, Betsaida! perchè se a Tiro ed a Sidone fossero stati fatti i miracoli che sono stati fatti entro di voi, già in cilicio e cenere avrebbero fatto penitenza. Ma vi dico: per Tiro e per Sidone vi sarà più remissione nel dì del giudizio che non per voi. E tu, Cafarnao, forse ti esalterai sino al cielo? discenderai sino all'inferno! perchè se a Sodoma fossero stati compiuti i miracoli che sono stati fatti in te, forse durerrebbe ancora sino ad oggi. Ma vi dico: che per la terra di Sodoma vi sarà nel dì del giudizio più remissione che per te » (1).

Il pensiero risorge spesso dal cuore ambasciato. « I cittadini di Ninive sorgeranno nel giudizio assieme a questa generazione, e le saranno di condanna: perchè essi fecero penitenza alla predicazione di Giona. Ed ecco quì uno maggiore di Giona. La Regina del Sud sorgerà nel giudizio assieme a questa generazione e la condannerà: perchè essa venne dai confini della terra ad udire la sapienza di Salomone: ed ecco uno maggiore di Salomone quì » (2).

Gerusalemme subirà egualmente il castigo meritato. Verso la città capitale, la sede antica del Tempio, le labbra di Gesù pare non sappiano usare le minacce terribili: la commozione del cuore trasforma il *Vae* in un lamento e la minaccia in una profezia accorata. « Gerusalemme, Gerusalemme, la quale occidi i Profeti

(1) *Mt.* 11, 21-24; *Lc.* 10, 12-15.

(2) *Mt.* 12, 41-42; *Lc.* 11, 31-32.

e lapidi quelli che sono inviati a te, quante volte io volli radunare i tuoi figli come l'uccello la sua nidiata sotto le ali, e non volesti? Ecco la vostra casa vi sarà abbandonata, deserta » (1).

Eppure il Regno ad ogni modo verrà: e la sala del banchetto dev'essere ripiena. Se gl'invitati per varie scuse rifiutano di sedervi, il padre di famiglia manderà i servi per le piazze e pei vicoli delle città, a cercare i deboli, i ciechi, i zoppi. Se ancora rimanga posto, manderà il proprio servo per le campagne, lungo le stradi e le siepi, finchè « la casa » non sia gremita. (2). Matteo ha una parabola somigliante per concetto. Non più un ricco che prepara un gran banchetto, ma un Re che prepara le nozze pel suo Figliuolo. Ma gli invitati o si dileguano o prendono i servi, li battono ed uccidono. Il Re allora manda i suoi eserciti a distruggere quegli omicida ed a porre a fuoco la loro città: e comanda ai servi d'andare per le strade ad invitare alle nozze quanti incontreranno. « Ed usciti i servi per le strade radunarono tutti quelli che poterono trovare, buoni e cattivi: ed il banchetto fu pieno di convitati » (3). La parabola dei vignaiuoli che, dopo avere maltrattato variamente i servi, uccidono l'unico figlio del signore è concepita sullo stesso piano. So bene che la parabola, nella quale s'afferma colla maggiore vividezza la filiazione divina di Gesù, è giudicata non genuina da molti critici: ma essa è riferita da tutti i Sinottici, e non si comprende bene che cosa possa seriamente obiettarsi contro di essa. Dire ch'essa non è una para-

(1) *Lc.* 13, 34-35; *Mt.* 23, 37-38.

(2) *Lc.* 14, 15-24.

(3) *Mt.* 22, 1-10.

bola ma una allegoria, fuori dello stile di Gesù, è dire meno che niente, dopo che è stato riscontrato come, pur essendo i due generi letterari distinti per caratteristiche proprie, è difficilissimo trovare una parabola che non abbia qualche elemento allegorico, ed una allegoria la quale per qualche tratto non abbia valore allegorico, ma parabolico. Nelle discussioni clamorose che Gesù affronta, quando non provoca, nel Tempio durante le solennità pasquali, sommovendo l'ambiente calmo del luogo santo ed agitando le folle, i sacerdoti, i rabbini, era più che naturale che le sue affermazioni risuonassero nitide ed audaci. « La pietra che i muratori hanno scartata, è stata posta a capo d'angolo ». Non è la prima volta che Gesù s'è presentato in un rapporto unico di filiazione con Dio: e lo riaffermerà dopo pochi dì dinnanzi al Sinedrio. La minaccia paurosa che termina la parabola e fa scuotere il capo in atto di scongiuro agli uditori non è nuova: è chiusura naturale dell'insuccesso generale della missione di Gesù presso Israele, dopo gli insuccessi episodici. « Il Signore della vigna verrà e sperderà i coloni, e darà la vigna ad altri » (1). Perchè il fico che non dà frutti occuperà ancora il terreno? (2).

(1) *Mt.* 21, 33-46; *Mc.* 12, 1-12; *Lc.* 20, 9-19. L'HARNACK *op. c.* p. 27 n. 1 osserva che nè in Marco nè in Matteo (Luca non ha del resto diverse parole) vi si trova fatto cenno della missione etnica. « Le parole di Matteo « Perciò vi dico che sarà tolto da voi il Regno di Dio e sarà dato ad un popolo che porti il suo frutto » non si riferiscono ai pagani, ma bensì al popolo in opposizione alla parte ufficiale d'Israele ». Ma è poco verosimile che Gesù abbia parlato della propria nazione come di un popolo (ἔθνος) senza altra indicazione, ed abbia detto che ad esso sarà trasferito il Re-

Se confrontiamo ora con questa situazione che s'è andata lentamente maturando, le parole dette da Gesù alla Cananea: « Non è bene prendere il pane dei figli, e buttarlo ai cani », ci si illuminano di una nuova luce. La situazione è radicalmente cambiata. Non si tratta più, da un pezzo, di togliere il pane ai figliuoli: i « figli del Regno » hanno rifiutato il convito, e saranno gettati fuori: mentre il loro posto sarà occupato dalle turbe che verranno dai confini della terra, da pubblicani e da gentili. Se questi, di fronte ai « figli », sono una volta chiamati cani, in una frase degl'inizi del suo ministero e che probabilmente non rappresenta neppure allora il sentimento di Gesù ma è forse un mezzo di saggiare la fede e l'umiltà della donna che implora una grazia da lui, molte altre volte, ordinariamente ormai, i gentili sono scusati e messi superiori ai figli degeneri di Abramo. Tiro e Sidone, Ninive, Sodoma stessa, saranno giudici della generazione perversa che ha visto tanti segni e non ha trovata la via della conversione. Marco ha una una frase luminosa, premessa alle parole di Gesù alla cananea: « Lascia prima che siano sazi i figliuoli: poichè non è bene prendere il pane dei figli, e buttarlo ai cani ». Si è voluto vedere in quella premessa di Marco una attenuazione della frase del Maestro. attenuazione quasi imposta dalla cerchia dei lettori, in prevalenza gentili, ai quali si indirizzava il vangelo. Eppure quella frase risponde bene al concetto ed al sentimento di Gesù. Non attribuiamo a Gesù un

gno di Dio. Gli Israeliti, e non solo i capi, erano chiaramente i figli del Regno.

(2) *Mt.* 21, 18-19, che comincia: « Al mattino, ritornando in città, ebbe fame ». *Mc.* 11, 12-14.

cuore più angusto di quello dei Profeti che in un tempo in cui le grandi vie erano ancor chiuse dalle lotte continue ed Israele si rinserrava in se, avevano il concetto ardito che a Gerusalemme accorrerebbero i popoli ad apprendere le leggi del Signore. Non concepiamo Gesù più stretto dei Farisei e degli scribi i quali mandavano i loro missionari sino ai confini della terra per fare proseliti e renderli peggiori di se. Anche quando si dibatterà, non senza qualche asprezza, la questione della condizione dei convertiti gentili nella Chiesa, non si discuterà se essi possano prendervi parte: la questione non si poneva in tal modo neppure presso il più rigido Fariseismo che aveva e cercava proseliti: ma si discuterà se essi debbano assoggettarsi a tutti i vincoli della legge mosaica, passare nella nazionalità ebraica. Ora quale importanza avesse la legge nella dottrina morale di Gesù abbiamo veduto. Il cuore che ha concepita la parabola del Samaritano superando espressamente i confini nazionali opposti all'espandersi della carità, ed ha evangelizzato di fatto i Samaritani, non meno spregiati dei gentili presso gli Ebrei, non può avere irrigidita in una stretta cerchia nazionale la propria missione, che di nazionale non aveva proprio nulla.

Gli Israeliti tuttavia sono i figli, « i figli del Regno ». Fr. Ferrari ha messo in bella luce la continuità, da Gesù voluta malgrado tutto mantenere, con la tradizione religiosa e provvidenziale antica; è uno dei meriti della sua impostazione del problema che pare condurre a soluzione tanto originale quanto insostenibile. « La via che conduce al dominio spirituale del mondo è ancora aperta e tale doveva lasciarla Gesù, per il popolo prediletto. Il suo destino è invero ancora nelle sue mani. Gesù andandogli incontro con spirito di predilezione,

inviandogli con ingiunzione esclusiva tutti i diretti discepoli suoi, non solo rispetta lo spirito religioso che animò le promesse del passato, ma si mostra diretto e guidato dallo stesso spirito che le generò » (1). Quando i figli del Regno, che prima debbono essere saziati, secondo l'espressione di Gesù alla cananea, lo rigetteranno non conoscendo la propria ora e si renderanno indegni, allora l'apostolato si rivolgerà alle genti. Per Gesù, personalmente, è tardi: la sua carriera è ormai finita. Ma la sua uccisione che chiude la provvidenza speciale pel popolo eletto, da lui rispettata gelosamente sino all'ultimo respiro, apre la via alle genti. La vigna viene data ad altri coltivatori che diano il frutto al tempo voluto. Sarà l'opera degli Apostoli.

■
* *

Il Maestro dette a loro, durante la sua vita, l'ordine dell'apostolato mondiale? Questo apostolato non fu che un frutto delle circostanze, come potrebbe apparire dalla storia della diffusione del vangelo tra le genti, riportato posteriormente, come cosa provvidenziale, ad un disegno di Gesù? La missione dei dodici si limitò effettivamente come sostiene il Ferrari, alla casa d'Israele?

Tenendo calcolo della limitazione al suo popolo che Gesù s'era imposta, è chiaro che una missione loro durante la vita di Gesù dovesse avere come presupposto l'ordine di non andare per le vie che conducono alle genti. Diremo di più. Il Monnier si studia di dimostrare che il numero dodici è affatto casuale, che esso non

(1) FR. A. FERRARI, *S. Paolo e la sua dottrina di vita e d'amore*, p. 16; cfr. la bella pagina 19 s.

ha alcun rapporto colle dodici tribù d'Israele. (1) Eppure questo rapporto è segnato da Gesù quando afferma che essi si assideranno su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele (2). Se noi non erriamo, la scelta dei dodici è stata fatta primitivamente in rapporto all'aiuto immediato che dovevano prestare a Gesù nel suo ministero terreno (3). Proporre loro subito, prima d'istruirli e formarli comechessia, l'apostolato mondiale, sarebbe stato utile e saggio? È vero che sin dal discorso seguente Gesù allarga infinitamente il campo di attività dei discepoli: « Voi siete la luce del mondo ». Ma quando dall'insegnamento Gesù passa alla organizzazione, egli comincia con una missione strettamente palestinese. Gli evangeli ci hanno conservato distesamente, in un lungo discorso, le esortazioni e gli ordini dati allora dal Maestro. Sono ordini che naturalmente hanno una portata tutta locale, per quanto suggerimenti ed avvisi dati in rapporto alla missione mondiale vi potessero essere, e vi fossero di fatto, uniti per connessione di tema (4).

Ma le situazioni si svolgono e cambiano insensibilmente aspetto, durante la vita stessa di Gesù. Gesù è cosciente della sorte che gli spetta, e che è nei disegni di Dio. È naturale che egli provveda all'avvenire della sua opera. Le istruzioni, i suggerimenti si susseguono: è la parabola dei servi che debbono vegliare

(1) MONNIER, *La notion de l'apostolat*, p. 112 s.

(2) *Mt.* 19, 28; *Lc.* 22, 30.

(3) Anche il BATIFFOL, *L'Église naissante et le Catholicisme*, p. 64 s. riconosce che l'elezione fatta da Gesù nel corso del suo ministero ebbe « un fine coordinato da principio a questo solo ministero ».

(4) *Mt.* 10, 5-15 e paralleli.

continuamente (1), del servo fedele e prudente che il Signore ha costituito su tutta la sua famiglia: sono le predizioni ripetute della passione e l'incuoramento a sopportare le future persecuzioni che s'abbatteranno sui discepoli come si abbatterono sul Maestro: è il concetto che dovranno avere della loro autorità: « colui che è maggiore tra di voi, divenga quasi minore ». Essi dovranno rinnovare il rito eucaristico in memoria di lui.

La missione provvisoria della Galilea si tramuta quindi, nella prospettiva continua della scomparsa del Maestro, in un ministero dall'orizzonte indefinito per tempo. Indefinito altresì per estensione. Non è notata espressamente, va da se, una seconda missione più larga ed estesa. Quando furono scritti i vangeli la missione di Galilea appariva come un episodio che rientrava nel grande quadro della loro missione senza confini: ed è assai che essi ce ne conservino il ricordo così preciso. La loro prima scelta appare così come fatta in vista di un apostolato universale, senza che peraltro tale universalità sia espressa dall'inizio, quando i dodici impreparati sotto ogni rispetto possono sostenere appena il concetto e l'impressione di una formidabile missione in Galilea. Le esortazioni e gli avvisi per la missione locale di Galilea si alternano così con quelli relativi alla grande missione. Ma Luca e Marco pongono molti di quegli avvisi al loro posto naturale, ad esempio nel discorso escatologico. « Ma prima di tutte queste cose, metteranno sopra di voi le mani, e vi perseguiteranno consegnandovi alle sinagoghe ed alle prigioni, trascinandovi dinanzi a re ed a presidi a ragione del mio

(1) *Lc.* 12, 35-40; cfr. *Mt.* 24, 42-51.

nome.... Or quando vi trascineranno nelle sinagoghe dinnanzi ai magistrati ed alle podestà, non vogliate preoccuparvi di quello che risponderete o direte.... » (1). Tutte le ultime esortazioni dette ai dodici ed ai discepoli in genere riguardo alla loro missione hanno perduto quel carattere locale che avevano in gran parte le prime. Si è che il cambiare della situazione ha allargato insensibilmente la visuale. Israele ogni giorno più si mette fuori del Regno: ma verranno le genti. È la predizione ripetuta di Gesù.

Non si può dire che i dodici vi siano ancora spiritualmente molto preparati: la loro mente è tuttora orientata verso il messianesimo nazionale: e lo sarà per molto tempo in seguito. Ma infine essi soli sono capaci di continuare l'opera del Maestro, come a loro quasi soli sono rivolte le continue ammonizioni e gli ordini del Maestro per l'avvenire. Gesù li ha formati alla sua scuola: ha voluto che lo seguano continuamente, lo aiutino nel ministero e soprattutto lo ascoltino e lo comprendano. Gesù, dicemmo, ne ha fatto dei pescatori d'uomini, degli operai per la sua vigna, dei mietitori della sua messe. Dovranno sempre e solo lavorare nell'antico campo ristretto, in cui è fallita la missione di Gesù e loro: nella vigna devastata che sta per essere consegnata ad altri? Ovvero la loro missione, scomparendo Gesù, è al suo termine? Se Gesù scompare, la barca è affidata a loro. Le parole di romana grandezza dette a Pietro dopo la confessione di Cesarea l'indicano chiaramente: sono parole la cui genuinità ed il cui valore non fu certo infirmata dai recenti tentativi

(1) *Mc.* 13, 9-13 e *Lc.* 21, 12-19 che ripetono in parte quanto è riferito da *Mt.* 10, 17-22 e *Lc.* 12, 11-12.

dell'Harnack, del Loisy, del Bultmann (1). Sin prima della distruzione di Gerusalemme vi sarà la predicazione del Vangelo a tutte le genti (2). Ovunque dovrà essere celebrato l'atto pietoso della donna che ha versato il suo profumo sul capo di Gesù a Betania (3).

Gesù aveva rivolte altra volta frasi solenni ai discepoli, nel cerchio più intimo dei quali stavano i dodici che in Matteo appaiono come scelti per l'occasione. « Voi siete il sale della terra. Se il sale diventi scipito, con che si salerà? ... Voi siete la luce del mondo. Non può nascondersi una città posta in vetta ad un monte, nè s'accende una lucerna e la si pone sotto il moggio, ma sulla mensola perchè faccia luce a tutti quelli che sono nella casa ». Difficilmente si ammetterà che i discepoli o gli apostoli abbiano ritrovato per se tale grandiosità di ministero e di frasi. L'immagine della città collocata su un monte balzava spontanea nel discorso pronunciato a ridosso di una collina da cui la vista spaziava su altre borgate appollaiate su montagne di fronte. La lucerna non si accende per collocarla sotto il moggio: ed i discepoli, in modo speciale i dodici, sono stati accesi alla luce di Gesù: essi che hanno udite le parole: « Quello che voi avete udito nelle tenebre, ditelo alla luce, e quello che avete sentito nelle orecchie, predicatelo dai tetti » (4).

(1) Cfr. FONCK, *Tu es Petrus (Biblica)*, 1920, p. 240-263; BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 99-113; LAGRANGE, *Év. s. S. Matthieu*, p. 319 ss.

(2) *Mc.* 13, 10; *Mt.* 24, 14.

(3) *Mc.* 14, 9; *Mt.* 26, 13.

(4) L'HARNACK scrive, *op. c.* p. 27, n. 2: « Si può ben prescindere nella questione che ci occupa, dai detti « Voi siete il sale della terra, voi siete la luce del mondo »: ma non dice

Il Monnier, e similmente il Ferrari, osserva che tali frasi più generali sono rivolte impersonalmente ai discepoli e non ai dodici. Non rilevano quanto sarebbe strano che Gesù avesse affidato ai discepoli in genere un apostolato universale mentre ai dodici, da lui chiamati alla sua sequela ed alla sua scuola, avrebbe assegnato un campo limitato. Nel fatto, a chi sono rivolte le parole che abbiamo richiamate? e quale dei discepoli all'infuori dei dodici ha sentito effettivamente d'avere una tale missione? Se la tradizione conservatasi già negli Atti e nel Vangelo di Luca per non dire di tutti i Sinottici affida a loro questa missione presentando il concetto cattolico dell'apostolato (1), la tradizione ha dunque una base effettiva.

Ma per noi ora la quistione non è dell'ufficio più o meno gerarchico assegnato ai dodici, ma del concetto universalistico del Regno di Gesù e della missione da lui affidata ai suoi. Non è allora questione di un testo isolato, che si trovi in contrarietà con la massa e con la tendenza generale del pensiero di Gesù. È vero precisamente l'opposto. E quelle frasi e quei fatti che sembrano contrari perchè sono considerati per se stessi, avulsi dallo svolgersi storico del ministero di Gesù,

il perchè, e non è facile trovarlo. « Si può parimente fare astrazione dal fatto che in Marco solamente (11, 17) dopo le parole: « La mia casa è casa d'orazione » trovasi l'aggiunta: *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν* ». Il cortile che Gesù ha ridonato all'orazione era pure il cortile denominato dei Gentili e in cui solo i Gentili potevano entrare. Gli Israeliti a pregare potevano inoltrarsi più vicino al Santo e non essere disturbati dal mercato del cortile esterno. La frase di Marco è quindi in situazione.

(1) Il MONNIER ritrova, come dicemmo, la « nozione cattolica dell'apostolato » nel libro degli Atti (*op. c.*, c. IV).

prendono il loro vero significato se si collochino nella loro situazione. Così le frasi che equiparano pubblicani e gentili, il cui senso viene indicato dall'assieparsi attorno a Gesù di pubblicani e peccatori, con grave scandalo dei Farisei. Così le espressioni alla cananea, del pane da non togliersi ai figli, pronunziate quando Gesù non ancora aveva dovuto pronunziare l'amara condanna: « I figli del Regno verranno gettati fuori ». Così infine l'ordine dato ai dodici al momento della loro missione palestinese: « Non prendiate la strada dei gentili e non entrate nelle città dei Samaritani, ma andate piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele ». Gesù stesso in un secondo tempo evangelizzerà la Samaria e vi condurrà i dodici come suoi aiuti.

Come e perchè la evangelizzazione effettiva delle genti fosse relativamente molto tardiva e possa apparire nell'unica storia che noi ne conserviamo, gli Atti, quasi l'opera di Paolo che emerge quasi il magnifico conquistatore, non entra nell'orbita di questo studio: il quale però nelle sue risultanze può mostrare come l'ordine attribuito da tutti i tre Sinottici, in forma indipendente, al Cristo risorto: « Andate, predicate a tutte le genti » fosse giustamente al termine del pensiero e dell'apostolato di Gesù: e come corrispondeva ai suoi sentimenti la preghiera sua perchè si formi un unico ovile sotto un unico pastore.

ANNOTAZIONE

*Una lettera di Claudio agli Alessandrini
e la diffusione del Cristianesimo*

Da un papiro acquistato dal *British Museum* il BELL pubblicava l'anno scorso una importantissima lettera che l'Imperatore Claudio indirizzava agli Alessandrini in seguito ai gravissimi moti antiggiudaici svoltisi ad Alessandria dall'a. 38.

La pubblicazione ha dato luogo a vive polemiche non ancora chiuse, specialmente sui diritti civili dei Giudei Alessandrini. Una mia breve nota, in cui riferiva un concetto di G. De Sanctis, ha pure dato luogo a discussioni: e mi conviene esprimere il mio pensiero al riguardo, tanto più dovendo modificare o temperare le affermazioni precedenti (1).

L'Imperatore, nella sua lettera datata dell'a. 41, così disponeva fra l'altro: « Ai Giudei poi ordino di non pretendere niente più di quanto ottennero prima, nè di mandare per l'avvenire due ambascierie come se abitassero in due città, cosa che non fu mai fatta prima, nè di irrompere nei ludi dei ginnasiarchi o dei

(1) Limite la bibliografia, già abbondante, al punto qui discusso: H. IDRIS BELL, *Jesus and Christians in Egypt. The Jewish troubles in Alexandria and the athanasian controversy*, Londra, 1924; G. DE SANCTIS, *Claudio e i giudei di Alessandria* (in *Riv. di Filos. ed Istruz. classica*, dic. 1924 pp. 473 - 513); mia nota in *Scuola Cattolica*, genn. 1925 p. 20; A. DONINI, *Claudio e i giudei di Alessandria* (in *Ricerche religiose*. I (1925) p. 150-156; G. GHEDINI, *Il più antico documento riguardante il Cristianesimo?* (in *Scuola Catt.* I maggio 1925, p. 369-376); A. D'ALÈS in *Etudes* LXII (1925) p. 701.

cosmeti, essi che traggono profitto dei propri averi, e godono in città non propria della abbondanza di tutti i beni; di non attrarre nè accogliere i Giudei che vi navighino dalla Siria o dall'Egitto: perchè da questo sarei costretto a concepire maggiori sospetti: se no, ad ogni costo li espellerò fuori come quelli che suscitano una pestilenza universale sulla terra ».

Il De Sanctis commentava: « Gli è che siamo negli anni in cui nelle sinagoghe e nei ghetti delle città orientali e poi man mano di tutte le città dell'Impero dov'erano colonie ebraiche la incipiente propaganda cristiana fatta da Giudei provenienti da Palestina era occasione di torbidi più o meno violenti di cui il governo imperiale aveva la sensazione sebbene non avvertisse la causa ». E insomma la chiusura della lettera non si spiega se non con una parziale esperienza e un parziale presentimento di quelle continenze di fatto per cui, qualche anno dopo, lo stesso imperatore che aveva cominciato il suo regno con gli editti di tolleranza in favore dei Giudei, *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (Suet., *Claud.* 25).

L'a. 41, data indiscutibile della lettera, la propaganda cristiana nelle colonie ebraiche dell'oriente, se si eccettuino Antiochia ed alcune città del littorale siriano doveva essere appena iniziata, se pur lo era. Quando nell'a. 45 S. Paolo intraprenderà i suoi viaggi missionari battendo successivamente gli scali più importanti del mediterraneo orientale, in Tracia, in Grecia, nella provincia asiatica, non incontrerà neofiti preesistenti se si eccettui Apollo. In Alessandria i *progrom* anti giudaici che Claudio lamenta non hanno nessun addentellato col Cristianesimo, come è ben noto.

Rimane quasi solo il problema della comunità di Roma, impiantatasi solidamente assai prima dell'arrivo di Paolo, e fuori della sua influenza. L'espulsione dei Giudei tumultuanti *impulsore Chresto*, è assegnata all'a. 49 od al 51-52: almeno sette anni prima che Paolo scrivesse alla Chiesa romana la sua epistola (1). L'arrivo di Pietro è fatto risalire sulle basi di una tradizione di notevole valore all'a. 42. Si può supporre che egli vi venisse invitato, come a Samaria, dai neofiti, a confermare un nucleo già sorto, in data anteriore alla lettera imperiale, e che attorno a quel nucleo si accendessero già le prime battaglie ed i primi tumulti, che culminarono poi nel 49 o nel 51 quando il loro perpetuarsi *impulsore Chresto* indusse Claudio ad espellere tutti i Giudei.

L'idea quindi suggestiva del De Sanctis rimane, a tale data, possibile; per verità, poco più che possibile, allo stato attuale delle nostre cognizioni.

Maggior contributo sembrami recare la lettera imperiale a dissipare i dubbi sulla realtà di una espulsione dei Giudei da Roma al tempo di Claudio. V'accenno perchè a quanto so non è ancora stato fatto questo rilievo.

In accordo col testo già riportato di Svetonio, gli Atti, 18, 2 riferiscono che Claudio ordinò che tutti i Giudei si allontanassero da Roma. Ora lo Schürer, (*l. c.*), ed altri, tendevano a negare questa notizia e la interpretavano nel senso più ristretto fornito da Dione Cassio LX, 6: « I Giudei che crescevano continuamente di numero, in modo da non poter essere tenuti lontani

(1) Lo SCHÜRER, *Geschichte d. jüdischen Volktes*⁴, III p. 61 ss. assegna l'editto all'a. 49: mentre il BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme* (p. 22 s.) propende pel 51-52.

dalla città senza sommosse per la loro moltitudine, non li espulse, ma ordinò che coloro i quali seguivano il costume patrio non tenessero riunioni ».

Ora la decisione con cui egli minaccia di espellere ad ogni costo (πάντα τρόπον) i Giudei di Siria e d'Egitto i quali vengano a rafforzare la colonia alessandrina, non può non appoggiare quei testi i quali parlano di una espulsione dei Giudei da Roma, e non di una semplice proibizione del diritto di riunione. Anzi non si spiegherebbe come Claudio accennasse ad una universale pestilenza giudaica proprio a proposito di una minacciata espulsione dei Giudei da Alessandria, se il disegno dell'espulsione non gli fosse già balenato come una misura necessaria per levare una piaga comune ad altri luoghi.

Poichè il testo di Dione Cassio si trova all'inizio della storia del governo di Claudio, come ben rivela lo Schürer, mentre il testo degli Atti si riferisce a periodo più tardivo, è possibile conciliarli distinguendo i tempi. È possibile cioè che Claudio prima di arrivare alla espulsione, abbia tentato di impedire i tumulti impedendo gli assembramenti.

E forse un'altra mitigazione dell'editto di espulsione può suggerire la lettera agli Alessandrini. Quando Claudio minaccia di espellere i Giudei da Alessandria (ἀπὸ τοὺς ἐπεξελύσομαι) non si riferisce a tutta la colonia che costituiva ormai da secoli una percentuale altissima della cittadinanza, ma a quei nuovi importati di Siria oppure anche d'Egitto i quali costituivano per Alessandria, come per gli altri luoghi, una fonte perenne di discordie e tumulti. Non è impossibile che malgrado i termini generali una limitazione somigliante temperasse l'editto di espulsione da Roma.

CAPITOLO TERZO

LA “ PARUSIA „ DI GESÙ

§ I - IL REGNO DI DIO NEL DISCORSO DEL MONTE E NELLE PARABOLE

Una teoria che negli ultimi decenni ha raccolti molti consensi, annulla, se dimostrata, le tesi precedenti, come scompagina e scioglie tutto l'organismo concettuale e chiesastico cristiano, distruggendo sin la venerazione di Gesù sapiente ed equilibrato. È la dottrina « escatologica ».

Gesù Cristo credette imminente la fine del mondo e la sua Parusia? Il Regno ch'egli aveva cominciato ad annunciare come vicino sino dai primi giorni della vita pubblica era un Regno delle anime, od un Regno oltremondano, preceduto dal dì tremendo della giustizia assoluta?

Talune apocalissi giudaiche sono pervase da un assoluto pessimismo su la possibilità di una trasformazione morale del mondo: d'altronde quello che ne preoccupa gli autori non è tanto la conversione o la salvezza individuale, quanto il sentimento vivo della oppressione della parte eletta della nazione o della nazione intera. Si sentono impotenti, schiacciati sotto una

potenza materiale, che può cambiare nome, ma che non riescono a scuotere. I tentativi generosi degli Asmonei, che pur ebbero il loro trionfo, sono andati perduti: ed un buio ancora più profondo, politicamente e religiosamente, si è addensato su la nazione.

Solo la mano di Dio che distrugga questo mondo, troppo guasto, fino al midollo, per essere sanato, può porre un riparo; egli che protegge la giustizia, la farà trionfare, purgando del tutto la sua aia. Le immagini ardenti e grandiose che i Profeti avevano scritte nei momenti più dolorosi del popolo, quando le orde degli Assiri, dei Caldei, degli Sciti s'abbattevano su Israele e sul mondo circostante, ritornano, colorite con esagerazioni ancor maggiori di tinte e di odio.

Gesù è entrato in questo ambiente spirituale? ha partecipato a questo pessimismo e a queste speranze?

Non solo egli ne sarebbe stato pervaso: ma avrebbe fatto un passo assai più avanzato. Egli stesso era destinato a preparare l'avvento del nuovo Regno: tutta la sua predicazione era diretta ad indirizzarvi gli spiriti, in uno sforzo di purificazione e di santità, nell'abbandono di ogni preoccupazione materiale per un mondo ch'era al termine. Ancor più: egli stesso doveva essere il Presidente della Assise della giustizia mondiale che ormai stava per rivelarsi: ebbe l'illusione che sarebbe stato il Re eterno del nuovo Regno degli eletti e dei santi, la cui ora stava per scoccare. Tale l'idea di molti critici odierni: quali il Wernle, il Loisy, lo Schweitzer, ecc.

La critica « liberale » cercava il modo di togliere dall'evangelo ogni escatologia, ogni intervento di Gesù negli avvenimenti finali del mondo. Si voleva evidentemente conservare la dignità di Gesù, evitando di tra-

sformarlo in un sognatore pazzoide: si voleva nello stesso tempo ridurlo a forma possibile, umana, la psicologia singolare.

E. Renan, nella sua romanzesca Vita di Gesù, sperava poter conciliare le cose ammettendo una contraddizione più o meno cosciente nel pensiero di Gesù, una successione di idee, sulla quale però non è ben certo. Ma le due idee del Regno spirituale e del Regno escatologico imminente sono sì disparate, sì opposte l'una all'altra che non era possibile ammetterle entrambe. E ciò ch'è bene ammesso ora universalmente.

Oggi gli escatologisti sono logici e conseguenti.

Sentiamo il Loisy: « Se bisogna che tutto quello che nell'Evangelo esprime o suppone l'imminenza del giudizio di Dio, non rimonti al Salvatore, pressochè tutta la tradizione sinottica dovrà essere abbandonata. La predicazione di Cristo, nei tre primi Evangeli, non è guari che un avvertimento a prepararsi al giudizio universale che sta per compirsi, ed al regno che sta per venire. Tutto questo è privo di senso, se non si tratta che di prepararsi mediante una vita pia ad una santa morte. Tutto questo è estraneo all'Evangelo del Cristo, se il Cristo non ha annunciato la prossima venuta del regno. Ma l'Evangelo.... non era la « buona novella » se non perchè annunciava questo arrivo. Io vado più lungi, ed affermo che Gesù non è stato condannato a morte che per questo motivo. Se egli non avesse predetto che il regno della carità, Pilato non vi avrebbe visti gravi inconvenienti. Ma l'idea del regno messianico, per quanto fosse spiritualizzata nel Regno di Gesù, non lasciava di implicare, in un prossimo avvenire, una rivoluzione generale delle cose umane ed il regno del Messia. Togliete dal Vangelo l'idea della grande venuta e quella del Cristo-

CAPITOLO TERZO

Re, ed io vi sfido a provare l'esistenza storica del Salvatore, perchè voi avrete tolto ogni significato storico alla sua vita ed alla sua morte » (1).



Eppure l'Evangelo è molto diverso da una apocalissi. Si passi da Enoc o dal libro dei Giubilei alla lettura del Vangelo : c'è un abisso. Siamo in un mondo diverso.

Le apocalissi non hanno una morale, uno sforzo di perfezionamento individuale. Nessuna. Sono tutte uniformi, pesantemente monotone. Un insegnamento nuovo morale e religioso costituisce invece la maggior parte dei Vangeli sinottici : ed indubbiamente, anche della attività di Gesù : a meno di non ridurre il pensiero entro il capitolo detto escatologico.

Il Vangelo ha in più il discorso del monte, che non ha parallelo in alcuna apocalissi. Quel discorso ha indubbiamente in S. Matteo il valore di programma e dottrina fondamentale del nuovo Regno. Prima Matteo pone solo l'annuncio : « Fate penitenza : poichè è vicino il Regno dei Cieli », ed un cenno fugace della attività di Gesù e della scelta d'alcuni dei dodici : perchè quando Gesù lo pronuncia devono essere presenti folle numerose dalle più opposte regioni, ed anche alcuni degli Apostoli ai quali certe parti del discorso sono più specialmente dirette. La messa in scena è solenne e grandiosa. Vi sono genti venute dalla Galilea, dalla Decapoli,

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 69-70 Le connessioni organiche di tale tesi con le negazioni combattute negli articoli antecedenti e seguenti, sono ovvie, anche se non espressamente rilevate.

da Gerusalemme e dalla Giudea, dall'aldilà del Giordano. Gesù trovasi su un monte (che nel concetto dell'evangelista probabilmente risponde al Sinai) ed attorniato dai discepoli suoi comincia ad ammaestrare le folle. Nell'evangelo di Luca il discorso è spostato nell'ordine della narrazione: ma conserva indubbiamente lo stesso valore (1).

Ora in tutto il discorso non v'è accenno nè alla fine del mondo nè alla Parusia di Gesù.

E ciò è perfettamente logico: non è nella imminenza della fine del mondo che convenga dare una nuova legislazione: non è nella agitazione febbricitante dell'attesa del cataclisma che si possa dare una nuova morale.

Quel discorso respira la calma e la serenità d'una collina in riviera del lago: vi sono i passeri che volano sui rami, vi sono i gigli in fiore che mostrano al sole i loro colori smaglianti: e Gesù trae da quelle scene della natura il motivo d'insegnamento. Non l'agitatore convulso: ma il maestro che siede (come è consueto per Gesù) ed ammaestra: che abbandona il rumore delle città e della spiaggia e si ritira nel deserto o sulle colline, dove è silenzio e raccoglimento.

La prima parola di consolazione è pei poveri e per quei che piangono: di essi è il Regno dei cieli. È questa la buona novella, poichè lo Spirito del Signore è venuto su di lui e l'ha unto per evangelizzare i poveri. L'interpretazione spirituale dell'εὐαγγέλιον è già in Luca (2).

Seguono le beatitudini dei miti, dei puri di cuore, dei misericordiosi, dei pacifici, dei perseguitati a ragione della giustizia e di Cristo: loro ricompensa è il

(1) *Mt.* c. V-VII; *Lc.* 6, 20-49.

(2) *Lc.* 4, 17 ss.

Regno dei cieli : e sembra bene nella vita oltreterrena, poichè si dice che la loro mercede è « grande nei cieli » (1).

Sulla terra questi poveri, questi miti e pacifici, questi perseguitati per Cristo saranno il sale : essi hanno la missione di essere la luce del mondo. Le parole riguardano tutti quelli che hanno ricevuto poco prima l'elogio e la parola della loro beatitudine : ma in modo speciale i discepoli che attorniano il Maestro. Essi sono come una città posta su di un monte, a tutti visibile ; sono come la lucerna che si pone non sotto il moggio ma sulla mensola perchè faccia luce a tutta la casa.

È la missione che i discepoli sentiranno d'avere, e per la quale passeranno i mari nella convinzione di portare la salvezza al mondo. « Poichè io non arrossisco del vangelo : perchè è la virtù di Dio a salvezza d'ognuno che creda, del giudeo, prima, e del greco » dirà S. Paolo (*Rom.* 1, 16).

Segue il confronto tra la legge antica e la nuova interpretazione di Cristo, che la rende più interiore, che esclude interpretazioni arbitrarie e meschine, che la porta all'apice di perfezione. È la giustizia che si deve avere, più abbondante di quella degli Scribi e dei Farisei, per entrare nel Regno. Non è una morale provvisoria : è, essenzialmente, la morale eterna, la perfezione assoluta, in tutti i suoi precetti. « Ognuno che si adira col suo fratello, è reo di giudizio... Sia il vostro linguaggio : sì, sì, no, no... Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano... Guardatevi di non compire la vostra giustizia davanti agli uomini... »

Le condizioni di vita permangono immutate. La Legge, in una forma che non è il luogo di discutere,

(1) *Mt.* 5, 12.

mantiene il proprio valore: ancora si presenterà l'offerta all'altare: ancora vi saranno nozze poichè si proibisce il divorzio: vi saranno i violenti, poichè è proibito di resistere alla violenza, ma l'ordine è di vincere il male col bene: ed ancora vi saranno nemici da amare, e poveri da beneficiare colle proprie elemosine segrete.

La ricchezza è condannata, come escluse sono tutte le preoccupazioni della vita materiale: ma non perchè ogni ordine sia in dissolvimento: ma perchè il Padre, che provvede agli uccelli che volano nell'aria e veste i fiori della campagna, provvede ai suoi figliuoli.

Finalmente colui che ascolta le parole di Gesù e le compie è simile all'uomo che edifica la propria casa non su l'arena, ma su la roccia che le dà solidità contro ogni impeto di torrente.

Ci troviamo dinnanzi ad una composizione sapienziale, non apocalittica. Essenzialmente la morale del Vangelo suppone la durata dell'ordine attuale, perchè essa stessa vuole essere la norma e l'inizio d'un nuovo ordine, di un radicale cambiamento spirituale. Solo così si illumina della sua luce l'importanza massima data alla conversione dei peccatori, ed alle parabole splendide che vi si riferiscono, come quella della pecorella perduta o del figliuol prodigo.

Dovremo dire che tutto questo insegnamento non fu di Gesù: e fu stravolto, fortunatamente, dalla sua portata e significazione primitiva quando la comunità cristiana, abituatasi ormai a durare, cambiò in regola di vita normale quella ch'era una morale assolutamente provvisoria? (1).

(1) Su questa strana tesi del carattere provvisorio dell'etica di Gesù veggasi il mio articolo « *Esiste un'etica cristiana?* » in *Riv. di filosofia neoscolastica*, fasc. IV, luglio-agosto 1924, pag. 273-279.

Se c'è qualcosa che abbia l'aspetto di insegnamento genuino di Gesù è la morale del discorso del monte: sia sotto l'aspetto documentario come all'esame di critica interna. La fonte, nella teoria dei critici, sono i *Logia* aramaici, nei quali si riconosce comunemente l'opera originale dell'apostolo Matteo, il più colto dei dodici. Per l'esame interno, noi troviamo una personalità possente, un'anima eroica, una idealità ed una profondità di conoscenza umana di cui è strano si voglia gratificare una folla anonima. Chi mai parlò così? quale allievo di rabbini potè sciogliersi dal loro linguaggio e dalla loro pedanteria ed insegnare con quella freschezza di vita?

*
* *

Ma il Regno di Dio è descritto più direttamente nelle parabole, che l'hanno come tema prevalente.

Gesù insegnava volentieri in parabole. Negli scritti apostolici come in quelli patristici ed in tutta la letteratura cristiana non si è conservato questo genere di predicazione sì impressivo, che sembra, alla prima apparenza, sì facile e pratico. Ed anche nell'A. T. il genere veramente parabolico non esiste. Od è diverso. Esistono paragoni, metafore, allegorie, enigmi: anche, se vogliasi, qualche parabola, più o meno perfetta, secondo lo stile di Gesù: ma non un genere letterario.

S'è caduto, nella letteratura, molto facilmente nella favola, facendo parlare esseri innaturali od animali, o nell'allegorismo che risente lo sforzo della riflessione. Le parabole che coglievano le situazioni d'ogni giorno, che sviluppavano i temi della vita reale, assurgendo alle grandi e fondamentali questioni religiose, fioriscono

invece spontanee, ad ogni momento, sul labbro di Gesù. Il loro tema preferito, il Regno di Dio, la chiarezza de' concetti e sentimenti svolti col loro mezzo, la loro naturalezza poetica distaccano le parabole evangeliche dalle parabole rabbiniche che il Fiebig ha avuto il merito di rilevare dai libri talmudici (1).

Esse sono quindi indubbiamente genuine. Chi le aveva ascoltate, non le dimenticava più.

Nell'evangelo di S. Marco, le parabole sono unite in un gruppo speciale. Così anche in Matteo e Luca: solo che questi ce ne conservano altre, e delle più preziose, anche disseminate in altri periodi di vita. Sembra che Gesù Cristo in un dato momento, volendo meglio definire la natura del Regno o preparare gli spiriti ad intenderlo nella sua realtà, abbia preferito questa forma di insegnamento. Così almeno appare dalla interpretazione ovvia degli evangelisti.

Oggetto delle parabole di quel gruppo è il Regno di Dio: e la loro interpretazione è quindi legata indissolubilmente allo studio della concezione di Cristo su di esso. Trascurarle in questo oggetto, o dare ad esse una importanza secondaria è al tutto contro metodo. Nè si può obbiettare che le parabole sono oscure: che secondo gli evangelisti stessi Gesù scelse appunto il genere parabolico come oscuro ed enigmatico, e per

(1) FIEBIG, *Die Gleichnisreden Iesu in Lichte der rabbinischen Gleichnisse*, 1912 (v. pag. 276 e s.) e prima in *Alt-jüdische Gleichnisse u. die Gleichnisse Iesu*. Non è possibile neppur accennare qui agli ultimi studi su le parabole di Gesù: ricorderò il BUZY, *Introduction aux paraboles évangéliques* ed il lavoro del FONCK, che viene tradotto ora in italiano. Ad essi rimando per uno studio più approfondito e dettagliato.

avverare una profezia dell'A. T. sull'accecamento degli Ebrei del tempo messianico: che esse vanno interpretate secondo i testi più chiari del discorso apocalittico. Poichè effettivamente le parabole pel loro genere, e specialmente quelle di Cristo, sono di una evidenza d'espressione che non è stata uguagliata. Quello che esse riguardavano, cioè le conseguenze future dell'azione di Gesù, naturalmente rimaneva solo adombrato, sotto il velo discreto del paragone addotto: ma se i dettagli precisi del futuro rimanevano oscuri, la natura del Regno che Gesù voleva spiegare, balza invece evidente. Tanto più per noi che possiamo controllare col pensiero di Gesù e con la sua primitiva delineazione le successive forme storiche, in cui esso a quasi dire si incarnò. Notiamo finalmente che noi abbiamo le parabole conservate dagli evangelisti, i quali tradizionalmente ebbero ad ogni modo la chiave di quanto d'enigmatico esse potevano contenere per spiriti indirizzati verso concezioni messianiche profondamente diverse, e che la spiegazione ci forniscono.

Per questo appunto essi ci riportano la spiegazione autentica della prima, quella del seminatore (1). Si tratta come nel discorso del monte, non di una realtà apocalittica, ma di un insegnamento morale: della diversa fruttificazione della parola di Cristo secondo le disposizioni individuali della coscienza.

La parabola tuttavia non s'inizia con la formula consueta di tutto il gruppo delle seguenti: « Il Regno di Dio è simile.... », benchè sia evidentemente ad essa parallela per concetto e per forma. Lo stesso motivo della semente si ripete nell'altra parabola propria a Marco (2).

(1) *Mt.* 13, 1-23; *Mc.* 4, 1-20; *Lc.* 8, 4-15.

(2) *Mc.* 4, 26-29.

« Il Regno di Dio è simile ad un uomo che getta la semente sul terreno; e dorme e sorge la notte ed il giorno, ed il seme germina e cresce senza ch'egli l'avverta. Poichè spontaneamente la terra produce prima l'erba, poi la spiga, poi il frumento compiuto nella spiga. E quando avrà prodotto i frutti, subito stenderà il falchetto: poichè ecco la messe ».

Il seme non può essere che la « parola » come nella parabola antecedente. Questa parola, gettata nel terreno, germoglia e cresce a maturità senza che l'uomo se ne avveda, malgrado ch'egli s'alzi di e notte per sorvegliare il suo andamento. È l'aiuto nascosto di Dio che da vitalità al seme, anche se all'uomo non appaia. Quando il frutto sarà maturo, sarà mietuto: perchè ecco, la messe è venuta.

La parabola quindi ha ancora un senso morale: il seme della parola deve dare il suo frutto prima che si dia luogo alla mietitura. La mietitura esige la messe: e la messe verrà dal seme gettato: non occorre che l'uomo abbia perciò preoccupazioni sfiduciate.

La parabola della zizzania seminata nel campo a grano puro, è direttamente intesa ad oppugnare il pensiero che vorrebbe dare a Dio un consiglio per il governo del mondo, pretendendo la distruzione immediata dei malvagi, perchè il frutto buono non ne sia soffocato. Ciò vuol dire che essa è diretta precisamente contro la concezione apocalittica del Regno, che poneva all'inizio il giudizio. Il nervo della parabola è infatti nella domanda dei servi di estirpare prematuramente la zizzania e nella risposta negativa del padrone.

Il grano di senape, il più piccolo tra i semi, ma che, cresciuto che sia, diventa albero, capace di albergare tra i suoi rami gli uccelli dell'aria denota bene

le sorti del Vangelo nel mondo. Gli uccelli dell'aria sono una reminiscenza biblica, tolta da Daniele, a significare i popoli.

Secondo il Loisy « l'attenzione non si porta sul carattere progressivo dello sviluppo, ma sulla differenza straordinaria del punto di partenza e della fine » (1). È giusto: ma se la qualità del seme nella parabola è cambiata per questa significazione, nella realtà il seme rimane sempre « la parola » e lo sviluppo è nella natura stessa delle cose e nella analogia colle parabole precedenti.

Pure la parabola del fermento, propria a Matteo e Luca (2), indica non un mutamento repentino e violento di scena, ma una penetrazione progressiva. Questo lievito immesso nel mondo « a far lievitare tutta la pasta » è una profezia meravigliosa, di cui noi oggi possiamo misurare la realizzazione graduale nella civiltà cristiana. La trasformazione è lenta, nascosta, interiore: fuori rimangono la schiavitù, il mondo e la legislazione romana, la persecuzione e la vittoria dei persecutori: ma le nuove idee investono a poco a poco e pervadono tutto: e ne esce la civiltà cristiana che trova nel meriggio dell'età medievale la sua espressione più completa e pura nella religione, nell'arte, nella organizzazione delle conoscenze filosofiche e teologiche, nel diritto familiare e sociale. L'avveramento prova il carattere profetico e la genuinità della parabola. Chi, al tempo di Gesù o degli evangelisti, avrebbe potuto intravedere, con occhio più che di lince, questa meravigliosa trasformazione spirituale del mondo prodotta dal Vangelo?

(1) *Év. Synoptiques* I p. 770.

(2) *Mt.* 13, 33; *Lc.* 13, 20 s.

Il Loisy scrive ancora : « Benchè gli evangelisti, e soprattutto S. Matteo, abbiano potuto intendere allegoricamente la parabola, il senso primitivo della applicazione potrebbe essere lo stesso di quello della parabola della senape. Gesù fa valere il contrasto di una causa irrilevante in apparenza, e d'un piccolo inizio, con un grande risultato. Si cadrebbe nell'allegoria vedendo figurata nella parabola della senape la potenza estensiva del Regno, e nella parabola del lievito la sua forza intensiva, la sua potenza di trasformazione, che sormonterebbero tutte le difficoltà » (1).

È difficile a noi rintracciare il senso primitivo della parabola oltre la interpretazione degli evangelisti : non solo : ma nel concetto escatologico del Loisy non c'è affatto l'idea di una causa, sia pure in apparenza irrilevante, di un grande risultato. La palingenesi mondiale non è operata dalla attività di Gesù, ma dalla onnipotenza divina. Gesù avrebbe avuto solo la missione di una preparazione al colpo di scena. Il lievito è ancora una volta la predicazione del Vangelo : ed il frutto è spirituale.

Le parabole del tesoro nascosto e della perla (2), per cui comprare quegli che li ha trovati vende quanto possiede hanno un sapore sapienziale marcatissimo. La sapienza anche nell'A. T. val bene più dei tesori d'oro e d'argento.

La rete che raccoglie ogni sorta di pesci (3), buoni e cattivi, indica pure che nel nuovo Regno, sono in una prima fase mescolati i cattivi ai buoni. Il Regno di

(1) *Év. Synopt.* I p. 772. Cfr. LÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu* II p. 569 ss.

(2) *Mt.* 13, 44-46.

(3) *Mt.* 13, 47-50.

Dio non comincia colla separazione fatta dagli Angeli: questo è l'atto finale. Similmente la raccolta del frutto nei granai celesti presuppone la seminazione e lo sviluppo e la maturazione del seme.

Le parabole disseminate nei Vangeli di Matteo e di S. Luca, come quelle dei talenti, dell'amico importuno, del convito nuziale, dei servi attivi od inutili, della pecorella o della dramma smarrite, del figliuol prodigo, del Samaritano, del fattore infedele ed iniquo, dell'epulone, delle nozze e della veste nuziale, del fariseo e del publicano ed altre ancora hanno tutte un interesse morale e sapienziale che non ha nessun rapporto colla escatologia. Esse sono concepite nello spirito del discorso del monte. In quelle di S. Luca è sovente messa in alto rilievo la bontà singolare di Dio e di Cristo pei peccatori, per la gente perduta. Il Gesù di S. Luca, e lo si dirà indubbiamente, anche degli altri Vangeli, può benissimo far sua la frase del IV Vangelo: Non sono venuto per giudicare ma per salvare il mondo.

Sembrano fare eccezione quella delle vergini savie e stolte (1), e quella dei servi invitati a vigilanza continua (2). « Vegliate perchè non sapete quando il padrone venga: se a sera, nel cuor della notte, al canto del gallo od al mattino: affinchè quando d'improvviso arrivi, non vi trovi addormentati. Ciò che dico a voi, lo dico a tutti: vegliate ».

L'attesa della Parusia sembra sfruttata come argomentazione morale. Il Signore viene a domandare il conto: e richiederà il frutto dei talenti consegnatici. È come un uomo partito per luogo lontano: e se può

(1) *Mt.* 25, 1-13; *Lc.* 12, 35-40: cfr. l'altra simile che continua in Matteo e Luca.

(2) *Mc.* 13, 33-37.

arrivare la sera istessa, può arrivare la seconda e la terza vigilia della notte. Ma deve anche rimanere indeciso se trattasi della Parusia in passi nei quali non appare accenno al Figlio dell'uomo che deve venire, ma genericamente al padrone, ch'è Dio. Nella parabola del ricco stolto che si compiace coll'anima sua dei molti beni che ha accumulati e la esorta a goderne, è presentato come correttivo la imminente venuta della morte (1).

Lunga attesa e la durata normale della vita sono presupposte dalle parabole dei talenti (2), degli operai che lavorano la vigna (3), dei due figli mandati nella vigna (4), dei vignaiuoli perfidi (5).

Veramente queste parabole non hanno come tema diretto quello di chiarire il concetto del Regno di Dio, come quelle che vedemmo a principio e che gli evangelisti hanno raggruppate a parte: ma disseminate lungo il corso quasi intero della predicazione di Gesù mostrano che le preoccupazioni di Cristo rimangono immutate come all'inizio, quando egli esponeva i suoi concetti morali nei primi discorsi di Galilea.

Rimangono a studiare le difficoltà contro questa tesi: quelle difficoltà che sorgono dal discorso apocalittico e da frasi staccate che sembrano promettere o lasciano pensare al ritorno prossimo del Figliuolo dell'uomo.

Ma possiamo sin d'ora affermare che la sostanza più indiscutibilmente genuina dell'insegnamento di Gesù prescinde dalla escatologia imminente, anzi suppone la

(1) Cfr. BILLOT, *La Parousie*, p. 140 ss.

(2) *Lc.* 19, 11-28; *Mt.* 25, 14-30.

(3) *Mt.* 20, 1-16.

(4) *Mt.* 21, 28-32,

(5) *Mt.* 21, 33-46 e paralleli.

conservazione dell'attuale stato mondiale, nel quale però viene messo un germe fecondo di vita nuova. In Gesù ci è apparso sinora, più che il giudice futuro, il buon pastore e medico delle anime che guida a salvezza. Per questo egli forma dei discepoli alla sua scuola, allo scopo di farli « pescatori d'uomini » e « la luce del mondo ».

§ II - IL DISCORSO ESCATOLOGICO

V'è nei Sinottici un discorso di Gesù dedicato agli avvenimenti « finali » : quel discorso è anche chiamato l'apocalissi del Vangelo perchè si crede di riscontrarvi lo stile divenuto comune alle apocalissi che fiorirono numerose dal 200 av. C. al 100 dell'era cristiana. Viene trovata in esso la prova della idea di Gesù che il mondo fosse al suo termine e che era imminente la sostituzione di un ordine nuovo, quello messianico da lui presieduto, all'ordine presente.

Nell'esame prenderemo come testo base il Vangelo di S. Marco (1) riservando al commento il rilievo delle variazioni di Matteo, e ad uno studio speciale i testi di Luca (2).

(1) *Mc.* 13: cfr. *Mt.* 24-25; *Lc.* 21, 5-36.

(2) Non ho modo di discutere direttamente la teoria che nella apocalisse sinottica trova soggiacente uno scritto apocalittico giudaico usato da mano cristiana. Essa risponde ad un sistema d'una scuola di cui solo i soci non comprendono la arbitrarietà. L'analisi datane ultimamente dal BULTMANN, *Die Geschichte der synopt. Tradition*, p. 72 ss. è per la sicurezza delle affermazioni un superlativo. L'esegesi dei testi mostrerà la loro unità logica.



Gesù risponde ad una interrogazione mossagli. Usciti dal Tempio, uno dei discepoli che contempla la enorme costruzione, fa notare a Gesù: « Maestro, guarda che massi e che fabbriche! » E Gesù risponde: « Vedi queste grandiose costruzioni? Non sarà lasciata pietra su pietra, che non sia sconvolta ».

La comitiva prosegue il proprio cammino, sino al monte degli Olivi. Là in faccia al Tempio, Pietro, Giacomo, Giovanni ed Andrea interrogano Gesù in disparte: « Dicci quando queste cose avverranno, e quale sarà il segnale che tutte queste cose cominciano a compiersi ».

È quindi nel racconto di Marco una rivelazione segreta di Gesù, limitata a pochi tra i dodici, come quelle, messe per ciò in sospetto, su la sua messianità e sulla sua passione e resurrezione. I nomi dei presenti non sono menzionati da Matteo, il quale rileva però che « s'avvicinarono a lui i discepoli in segreto », mentre Luca dice semplicemente che Gesù fu interrogato su di ciò. Il segreto era evidentemente giustificato dalla venerazione popolare pel Tempio.

La domanda alla quale Gesù risponde ha il punto di partenza nell'annuncio della distruzione del Tempio: ma i discepoli vi conglobano quanto attendono per la fine. Matteo distingue anzi abbastanza nettamente due oggetti: « Dicci quando tali cose avverranno: e quale il segnale della tua venuta e della fine del mondo ».

La risposta ha naturalmente come primo oggetto la distruzione del Tempio: ma poi allarga il proprio orizzonte.

⁵ Rispondendo Gesù cominciò a dir loro: Guardate che alcuno non vi seduca; ⁶ poichè verranno molti in mio nome, dicendo: Sono io; e sedurranno molti. ⁷ E quando udrete di guerre, e voci di guerre, non temiate: ciò deve avvenire: ma non è ancora la fine. ⁸ Sorgerà infatti popolo contro popolo e regno contro regno: e vi saranno terremoti qua e là, e carestie. Questo sarà l'inizio delle tribolazioni. ⁹ Badate a voi stessi. Poichè vi consegneranno ai tribunali, e sarete battuti nelle sinagoghe: e starete dinnanzi ai governatori ed ai re per causa mia, in testimonianza a loro. ¹⁰ Ed in tutte le genti deve prima essere predicato il Vangelo. ¹¹ E quando vi condurranno per consegnarvi a loro, non preoccupatevi di quel che direte: ma dite quello che vi sarà dato al momento: poichè non sarete voi a parlare, ma lo Spirito Santo. ¹² Il fratello darà il fratello a morte, ed il padre il figlio; ed insorgeranno i figli contro i genitori, e li colpiranno a morte. ¹³ E sarete in odio a tutti a cagione del mio nome. Ma chi avrà perseverato sino alla fine, quegli sarà salvo.

¹⁴ Ma quando voi vedrete l'abbominazione della desolazione star dove non deve (chi legge attenda) allora quelli che sono in Giudea fuggano ai monti: ¹⁵ chi è sulla terrazza non discenda in casa nè v'entri a prendere di casa alcunchè: ¹⁶ e chi si trovi nel campo non torni addietro a prendere il suo vestito. ¹⁷ E guai alle preganti ed a quelle che allattano in quei dì; ¹⁸ e pregate che ciò non succeda d'inverno. ¹⁹ Poichè quelli saranno giorni di tale afflizione quale non fu dal principio del mondo che Dio creò sino ad ora nè più vi sarà. ²⁰ E se il Signore non n'avesse abbreviati i giorni, non si salverebbe anima viva; ma a ragione degli eletti da lui prescelti egli abbreviò quei dì. ²¹ Ed allora se alcuno vi dirà: Ecco qui è il Messia, eccolo là, non crediate. ²² Poichè sorgeranno falsi messia e falsi profeti, e faranno segni e meraviglie da sedurre, se fosse possibile, anche gli eletti. ²³ Ma voi state attenti: ecco io vi ho predetto ogni cosa.

²⁴ Ed in quei dì, dopo quella tribolazione, il sole si oscurerà, e la luna non darà la sua luce: ²⁵ le stelle del cielo ca-

dranno e le virtù celesti saranno sconvolte. ²⁶ Ed allora si vedrà il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo con potenza grande e gloria. ²⁷ E manderà allora i suoi angeli, e radunerà i suoi eletti dai quattro venti, dall'estremo della terra all'estremo del cielo.

Gli avvenimenti predetti sono chiaramente due. Il primo è localizzato: quelli che sono in Giudea fuggano ai monti. La tribolazione è quindi ristretta alla Giudea, diciamo, a Gerusalemme: ed è possibile sfuggirvi, purchè la fuga sia precipitosa: purchè quegli ch'è nel campo non torni addietro a prendere le vesti o non voglia entrare in casa per salvare alcunchè. Il pericolo non viene quindi dalla onnipotenza divina, cui nulla può sfuggire, nè dagli angeli suoi. Non può trattarsi che d'un esercito d'invasione rapido come il baleno. La tribolazione dura dei giorni; siamo quindi nell'ordine del tempo e della storia, non in quello della eternità.

L'altro avvenimento si svolge invece in condizioni completamente diverse. Il sommovimento della natura sarà generale: il sole si oscurerà, le stelle cadranno, le virtù celesti saranno in dissolvimento. Il Signore manderà i suoi angeli, non più un esercito: ed essi aduneranno gli eletti dai capi più lontani del mondo. E da altre descrizioni della fine sappiamo che non saranno radunati gli eletti solo, ma tutte le genti. La fuga allora non è ammissibile.

La distinzione dei fatti è quindi evidente: ed è d'altronde espressa. La venuta del Figlio dell'uomo avverrà « in quei dì » (e sappiamo dai Profeti quale latitudine poteva avere la frase), ma comunque « dopo quella tribolazione ».

Ambedue gli avvenimenti non figurano come imminenti. Molti critici vogliono considerare non genuina la

frase con cui Marco e Matteo premettono come condizione previa la evangelizzazione dei popoli (1). Ed occorre riconoscere che alcuni esegeti cattolici loro forniscono una motivazione, interpretando la frase nel senso che la predicazione del Vangelo a tutte le genti debba precedere non la rovina di Gerusalemme, ma la fine del mondo: nel quale caso la frase rompe affatto il contesto. Anche in Matteo *la fine* deve intendersi nel senso dell'avvenimento preparato dagli altri prodromi indicati, perchè senza alcuna transizione di tempo si viene ad annunciare il segnale della rovina della città santa: la desolazione che sta ove non deve. S. Luca negli Atti può già dare l'a. 62 una descrizione del successo mondiale del Vangelo, affermatosi sino in Roma. Un periodo abbastanza lungo di tempo viene del resto suggerito da tutto l'insieme. Si dovranno prima udire guerre e rumori di guerre: accadranno terremoti e si avranno carestie. I popoli si lanceranno contro popoli e regni contro regni. Tutto ciò dà l'impressione di un notevole periodo di tempo di convulsioni fisiche e politiche della terra. Ed è appena l'inizio dei dolori. Gesù sarà scomparso dalla scena: tutto lascia ritenere, in maniera violenta, perchè sono predette persecuzioni anche contro i suoi seguaci. Vi sarà allora chi si presenterà nel nome di Gesù: poichè egli sarà invisibile: mentre i dodici sono condotti dinnanzi a presidi ed a re, evidentemente nel campo della loro evangelizzazione mondiale. Prima della fine vi sarà dunque la Chiesa.

(1) *Mc.* 13, 10. La frase di Matteo suona così: « E questo Vangelo del Regno sarà predicato in tutto il mondo abitato per testimonianza a tutte le genti: ed allora verrà la fine » (*Mt.* 24,14). Il pensiero di Gesù su l'evangelizzazione di tutti i popoli è stato già rilevato nel capo secondo.

E non si tratta ancora della fine cosmica: ma come abbiamo detto, della distruzione di Gerusalemme e del Tempio: poichè la catastrofe annunciata si svolge nell'altipiano della Giudea. Ai fedeli n'è dato un segno misterioso: l'abbominio della desolazione che sta dove non deve; ed al segnale è imposta attenzione: poichè si tratta d'una questione di vita. La salvezza è possibile, purchè si stia attenti al segnale e si fugga senza ritardi: la tribolazione infatti arriverà improvvisa e subitanea.

L'immagine della folgore, che risponde appieno alla sostanza del racconto di Marco, è sviluppata in Matteo. « Poichè come la folgore esce dall'oriente e balena sino all'occidente, tale sarà anche la venuta del Figlio dell'uomo. Dovunque trovisi il corpo, ivi si raduneranno gli avvoltoi » (Mt. 24, 27-28). B. Weiss vede in queste frasi una semplice comparazione, diretta a mettere in rilievo l'antitesi della concezione messianica corrente nel giudaismo con quella cristiana. Non vi sarà bisogno di cercare in meandri il Messia poichè egli al suo arrivo sarà a tutti manifesto, come la folgore. Ma tale arrivo non sarà per allora: esso coinciderà con quello descritto nel seguito del discorso. Il « *tertium comparationis* non è qui la subitanità, ma la visibilità universale di lui.. Naturalmente l'evangelista pensa anche qui al ritorno del Messia, poichè egli di certo non aspetta un'altra venuta messianica se anche essa venga annunciata in Israele » (1).

Tale interpretazione che a primo aspetto si presenta bene, non resiste ad un esame approfondito. Essa si comprenderebbe se la comparazione fosse sola: ma che

(1) B. WEISS, *Das Matthäus - Evangelium* 7, p. 416.

fare delle parole che seguono « dovunque trovissi il corpo, ivi si raduneranno gli avvoltoi ? » Esse esorbitano dall'antitesi ed appoggiano l'idea che non si tratti solo di correggere in anticipo una concezione errata, ma di indicare un fatto che si connette logicamente e storicamente coi precedenti.

D'altronde le identiche frasi si trovano nello stesso contesto immediato in S. Luca (17, 22-25), e non vi sono come anticipazione, ma parte integrale d'una predizione che viene poi sviluppata con logica unità, come vedremo in altro capo.

Allo stesso risultato si arriva considerando le parabole che presso Marco e Luca seguono al discorso. Come vedremo in seguito, la prima non può che riferirsi alla fine di Gerusalemme: ma in tal caso non si comprende bene come ne sia stata separata da un lungo sviluppo strettamente escatologico.

Gli esegeti cattolici, i quali, a dir vero, non hanno accolta la esegesi, in sè più semplice, del Weiss, sentendo parlare di « venuta del Figlio dell'uomo » e della sua comparsa come folgore dall'oriente all'occidente, hanno pensato, come lui, alla fine cosmica. « Questi passi ed i seguenti non possono convenire che alla fine del mondo ed alla seconda venuta di Cristo », afferma il Brassac esponendo il pensiero comune (1). Quei ver-

(1) *Manuel Biblique* ¹⁴ p. 517. Veggasi ad esempio il BATTIFFOL (*L'enseignement de Jésus*, p. 276) che interpreta sino le frasi di Mc. 13, 15. 16 « Quegli che è sul tetto, non discenda e non entri nella sua casa ecc. » come un avviso ai missionari del Vangelo, ai quali « Gesù non permette di ritornare nella loro casa, fosse anche per seppellire il padre ». E la ragione è che se quella parola non può applicarsi alla fine cosmica, in cui una fuga non sarà più possibile, « essa non

setti vengono quindi collegati col brano strettamente escatologico del discorso. Eppure non è possibile nemmeno indovinare una formula, una preposizione, un avverbio che suggeriscano il cambiamento di oggetto e di tempo. Anzi il tempo è proprio indicato essere lo stesso. « Allora se alcuno vi dirà: Ecco qui il Messia.. » Ora noi non abbiamo il diritto di cambiare il senso delle parole chiare. E neppure ci sentiamo di porre come stato della questione la ricerca se il discorso sia logico ed ordinato o meno: benchè non si tratti qui di logica e d'ordine, ma di dare alle parole ed alle frasi il significato e la connessione naturale senza violenze (1).

Quando gli evangelisti hanno voluto indicare di

si applica con più esattezza all'assedio di Gerusalemme, non potendo la città santa essere investita con tale folgorante *subitanità* ». Eppure il contesto deve avere qualche parte nella interpretazione: ed in Italia tutti sanno a memoria la strofa del Manzoni su Napoleone:

Dall'Alpi alle Piramidi,
Dal Manzanare al Reno,
Di quel sicuro il fulmine
Tenea dietro al baleno.
Scoppiò da Scilla al Tanai,
Dall'uno all'altro mar.

(1) Ad esempio CAMERLYNK - COPPIETERS nella loro *Synopsis* ² p. 130 n. 1 dopo aver sostenuto che la descrizione di Marco 13, 19-23 si riferisce alla fine del mondo, scrivono: « Nec sunt argumenta invicta quibus eadem verba in Mc. de tribulatione destructionis Hierosolymitanae intelligenda esse demonstraretur, nisi logicus et ordinatus sermonis processus qui *prae*cise in quaestione est » (la sottolineazione è nel testo). Ora il procedimento logico ed ordinato del discorso è sempre da presupporci come *norma di interpretazione*.

passare ad altro tema l'hanno saputo dire e l'hanno detto chiaramente. Il passaggio c'è davvero, e nitidamente espresso, dopo quelle frasi. « Ma subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà, la luna non darà la sua luce, e le stelle cadranno dal cielo, e le virtù dei cieli saranno sconvolte; ed allora apparirà il segno del Figlio dell'uomo nel cielo, ed allora piangeranno tutte le tribù della terra; e vedranno il Figlio dell'uomo venire nelle nubi del cielo... » Il Figlio dell'uomo verrà per il giudizio delle tribù della terra universale « dopo la tribolazione di quei giorni »: se vogliasi « subito dopo », ma comunque dopo. Marco è perfettamente concorde. Un tema è conchiuso: « Ecco vi ho predetto tutto »; e l'altro comincia: « Ma in quei giorni, dopo quella tribolazione.... ».

Non sembra quindi potersi negare che la parusia di Gesù Cristo sia da S. Matteo introdotta nel dramma della fine di Gerusalemme. Viene così a menzionarsi due volte un ritorno del Figlio dell'uomo: il primo per la punizione della città deicida, l'altro per la giustizia finale. Ed anche per il primo ritorno sono usate frasi simili a quelle che sono usate ad esprimere la terribilità del secondo. Il Figlio dell'uomo arriverà come folgore, piomberà come gli avvoltoi sulla preda.

Come negli antichi Profeti era molte volte descritto Dio che veniva a far giudizio delle genti, di Israele e dei popoli vicini mentre il Profeta pensava effettivamente ad eserciti invasori, strumenti nelle mani di lahvè, così Gesù verrà a fare giustizia di Gerusalemme servendosi degli eserciti romani (1). Può sembrare strano

(1) Sembrerebbe quasi inutile dare saggi dei Profeti essendo loro costume costante. Veggasi ad ogni modo Is. 5,

che gli esegeti ed i teologi i quali si sono evertuati per trovare indicata la ruina di Gerusalemme in frasi staccate del Vangelo in cui pure si parla di venuta del Figlio dell'uomo, non l'abbiano poi voluta riscontrare dove il testo è esplicito (1). Non ci illuda l'immagine della folgore che appare da un capo all'altro dell'orizzonte. Già Marco, che non ha queste parole, parla della celerità estrema della invasione che non permette un minuto di ritardo a chi si voglia salvare. L'immagine del baleno è comune nella letteratura (2).

25: « Perciò l'ira di Iahvè arde contro il suo popolo, ed ei stende la sua mano sovr'esso »; ciò che equivale a quanto segue (v.26): « Egli alzerà un vessillo per una gente lontana...; Amos 5, 17: « In tutti i vigneti vi sarà lamento perchè io passerò in mezzo a te, dice Iahvè... »; 6, 11; Osea, 11, 10; Michea 1, 6 ecc.

(1) Per la legittimità della interpretazione veggasi quanto scrive il LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*⁴ p. 408 a proposito di Mc. 8, 38 e paralleli. « La maniera con cui la relazione di S. Marco fa intervenire nella prima sentenza l'idea di « questa generazione adultera e peccatrice », da a pensare che la venuta del Figlio dell'uomo per « rendere a ciascuno secondo le sue opere », e, particolarmente, per « confondere quelli che avranno arrossito di lui » come i Farisei, non si riferisca solamente alla sua venuta ultima, ma riguardi altresì e forse direttamente il suo giudizio prossimo su Gerusalemme rappresentato simbolicamente sotto i colori che richiamano la venuta finale... Il Figlio dell'uomo verrà nella sua potenza regale, farà atto di giudice supremo contro questa generazione colpevole, e mediante lo splendore del castigo inflitto a Gerusalemme, manifesterà « con forza » lo stabilimento definitivo del suo regno sulla terra ». Cfr. p. 407 a riguardo di Mt. 10, 23.

(2) È suggestivo il confronto colla frase che si riferisce

CAPITOLO TERZO

Non comprendendo questo, gli esegeti si sono implicati in un guazzabuglio di difficoltà inestricabili. Sentasi ad esempio ancora P. Lagrange, che pure negli studi della escatologia nel pensiero di Gesù ha le massime benemeritenze: « Nel contesto di Matteo la parusia arriva troppo presto, e rompe la connessione delle idee, perchè il v. 29 parlando della tribolazione dovrebbe seguire il v. 25 come è il caso in Marco. Di più questa parusia brillante è nello stesso tempo una parusia inattesa: non si vede molto bene come essa sarebbe preceduta da segni. È possibile in se: ma c'è un urto. Pertanto o i vv. 26-28 sono una inserzione posteriore, ovvero è il brano 29-31 che ritorna in addietro per conformarsi a Marco ». V'è una ipotesi più semplice: la parusia non è esclusiva della fine cosmica. Nè il vocabolo nè l'uso del vocabolo lo richiedono. L'ipotesi che già s'afferma come legittima interpretazione del testo di Matteo, sarà messa in piena luce dai testi di Luca. Il brano che si incunea, coll'apparenza di un riporto posteriore, non è costituito dai vv. 26-28, ma da quanto presso Matteo come presso Marco, ha rapporto col giudizio finale. È giunto il momento di studiarlo.

*
* *

Dopo questa tribolazione sarà dunque la fine, caratterizzata dal dissolvimento della natura. Quanto tempo dopo? La frase di Marco è affatto generica: « ma in quei giorni, dopo quella tribolazione... ». *In quei giorni*

all'imperatore Galba nell'editto di Ti. Iulius Alexander, *Or. Gr.* II 699: « Affinchè più fiduciosi tutto speriate παρὰ τοῦ ἐπιλάμψαντος ἡμεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους εὐεργέτου Σεβαστοῦ Αὐτοκράτορος Γάλβα ».

è la frase abituale dei profeti ad indicare un tempo indefinito, più o meno ampio (1). Alcuni vi hanno visto un richiamo dei giorni della tribolazione indicati precedentemente (v. 19). Che non si tratti proprio di quei dì, è detto in parole tonde, « dopo quella tribolazione ». Luca ha preferito omettere la frase del tutto (e ne vedremo la spiegazione nascosta), mentre Matteo ha in più un « subito » (εὐθέως). « Ma subito dopo la tribolazione di quei giorni... ». Quel « subito » l'avremmo piuttosto atteso da Marco che l'usa spessissimo come intercalare, talvolta senza speciale significato di immediatezza: benchè, con meno frequenza, sia anche nello stile del primo Vangelo (2). Ad ogni modo non v'è ragione di abbandonare Marco per Matteo, anche per questo motivo. Secondo il racconto comune a tutti i Sinottici, gli eletti sono appena sfuggiti alla grande catastrofe di cui è detto che non vi fu ne sarà

(1) Cfr. solo in Isaia: 7, 18. 20. 21. 23 « in quel giorno »; *Is.* 10, 20: « E quel giorno avverrà che il resto d'Israele e la parte scampata della casa di Iacob non proseguiranno più oltre a sostenersi a quei che li percuote »; *Is.* 17, 4. 7. 9; 19, 23 « Quel giorno vi sarà una strada tra l'Egitto ed Assur, e Assur andrà in Egitto, e l'Egitto in Assur... ».

(2) Εὐθύς (ed una differenza sensibile di significato in εὐθέως non è probabile) ricorre 41 volte in Marco e 7 in Matteo. Nella versione dei LXX in *Giobbe*, 5,3 esso traduce l'ebraico *pit'om* che ha piuttosto il senso di *improvvisamente*, *impensatamente*; ed alcuni ne deducono un tal senso pel nostro passo. Meglio il LAGRANGE, *Év. s. S. Matthieu*, p. 467 vi vede un influsso dello stile delle apocalissi « qui emploient volontiers aussitot, pour exprimer les changements à vue de leurs tableaux; cfr. ταχύ, six fois dans l'Apoc.; cfr. IV Esdr. X, 25 *valde subito*; 26 *Et ecce subito*; XI, 26 *statim*; XVI, 52 *adhuc pusillum*; Apoc. Bar. XX, I *festinabunt tempora* ».

di più tremenda: per riguardo ad essi saranno abbreviati i giorni della tribolazione: altrimenti nessuno si sarebbe forse salvato. Sarebbe strano che gli scampati fossero subito sorpresi da un disastro più generale e completo. Perchè una duplice parusia, quale ci descrive Matteo, ad immediata distanza, l'una per un castigo d'una città nell'ordine della storia, l'altra del giudizio su gli individui nell'ordine della eternità? Perchè gli eletti sono così pressati a fuggire e Gesù impone loro d'attendere al segnale che nella sua provvidenza loro manifesta, se subito dopo essi saranno raccolti dai quattro capi della terra a regnare nel nuovo regno di Dio? La punizione di Gerusalemme non è un episodio della fine mondiale: altrimenti perderebbe il proprio valore. Il castigo d'una nazione può avvenire soltanto nell'ambito della storia.

Il discorso si conchiude con alcune parabole, più copiose in Matteo che secondo il costume sembra raggrupparne per somiglianza d'oggetto.

In Marco son due:

Dal fico prendete un paragone. Quando già le ramificazioni sue diventano tenere e spuntano le foglie, voi conoscete che l'estate è vicina; così anche voi, quando vediate avvenire queste cose, sappiate ch'è vicino, alle porte. In verità vi dico che non passerà questa generazione finchè tutte queste cose non avvengano. Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno. A riguardo poi di quel giorno o di quell'ora nessuno ne sa, nè gli angeli nel cielo nè il Figlio all'infuori del Padre. Badate, vigilate: poichè non sapete quando è il tempo. È come un uomo che fa viaggio ed abbandona la propria casa e dà ai suoi servi il potere, a ciascuno il proprio lavoro, ed al portiere ha comandato che vegli. Vegliate adunque. Poichè non sapete, quando il Si-

gnore della casa viene, se di sera, o a mezzanotte, od al canto del gallo, od all'alba: affinchè venendo d'improvviso, non vi trovi addormentati. Quello che dico a voi lo dico a tutti: Vegliate! (1).

La prima parabola presenta una difficoltà per la sua esatta interpretazione. « Quando voi vediate avvenire queste cose, sappiate ch'è vicino, alle porte ». Quali sono « queste cose » che sono indicate come segno della vicinanza dell'avvenimento: e qual'è quest'avvenimento che sarà allora « alle porte »? All'ultima frase manca il soggetto. Alcuni hanno voluto supplire « il Regno di Dio », altri « il Figlio dell'uomo »: ma non v'è nulla a supplire a quello che Marco non ha espresso. La frase vuol designare un avvenimento pauroso, di cui la descrizione enigmatica, propria di quasi tutto il discorso, aumenta il terrore. Le cose ad ogni modo che al loro avverarsi indicheranno la vicinanza dell'avvenimento misteriosamente indicato, non possono essere quelle descritte come scenario della fine mondiale. Quando il sole perderà la propria luce e le stelle cadranno dai cieli e si dissolverà l'organismo del mondo, la fine non sarà « vicina », ma in atto: quella dissoluzione cosmica non è un segno dell'avvicinarsi della fine, ma parte sostanziale. Aggiungiamo: quale utilità poteva presentare un segno del suo approssimarsi quando l'universo intero è in sommovimento per l'ordine nuovo che l'onnipotenza divina prepara?

Bisogna quindi risalire più addietro: all'altro avvenimento, al castigo di Gerusalemme. Allora il segno acquista un valore, poichè è possibile la fuga: essa sarà difficile e si dovrà fuggire ai monti senza tardare

(1) *Mc.* 13, 28-37.

un batter d'occhio: il disastro s'abbatterà veloce come la folgore, dice Matteo: è vicino, alle porte, come si esprime la parabola. Ma esso sarà pure prevedibile con certezza dai segni dati, come con certezza si prevede dalla primavera l'estate. Ora di segni precisi non ne sono dati all'infuori dell'accento alla desolazione ed all'abbominio che sta dove non deve.

In tal caso la frase « In verità vi dico, che non passerà questa generazione prima che tutte queste cose avvengano » riveste dal contesto un senso necessariamente limitato. Leggiamo anche il testo di Matteo: «..... così ancor voi quando vediate *tutte queste cose*, sappiate ch'è vicino, alle porte. In verità vi dico che non passerà questa generazione prima che *tutte queste cose* non avvengano ». « Tutte queste cose » è la frase comune ai segni precursori ed all'avvenimento completo (1).

L'altra parabola ha un significato diametralmente opposto. Mentre la prima chiudesi colla frase solenne « passeranno il cielo e la terra, ma le mie parole non passeranno », l'altra è introdotta dalle parole: « A riguardo poi di quel dì o di quell'ora, nessuno ne sa, nè gli angeli del cielo, nè il Figlio: ma solo il Padre ». La parola d'ordine è quella di vegliare: perchè non è possibile sapere quando il Signore della casa venga. La vigilia può essere assai lunga. Bisogna però non mai addormentarsi. Nella parabola il Signore si suppone debba arrivare di notte: arriverà come un ladro o lo sposo d'improvviso: ma occorre attenderlo vegliando, senza cedere un istante al sonno, anche pel caso di

(1) *Mt.* 24, 33-34. Sull'appoggio che il Vangelo di Luca dà a questa interpretazione cfr. il paragrafo seguente.

ritardo: se occorra, sino al canto del gallo od all'alba. La veglia è ben lunga in tal caso e l'attesa spossante ma, tant'è, il dovere è di vegliare. Che si tratti di avvenimento distinto e che il discorso risalga più lontano è voluto dalla grammatica. Prima si parla di *questa* generazione e di tutte *queste* cose: dopo si parla di *quel* giorno. L'osservazione rimonta al Bossuet, ed ha conservato il proprio valore: « Ecco due tempi ben distinti. *Haec* et *illa*, in greco come in latino, designano due tempi opposti, l'uno più vicino, l'altro più lontano. Questa generazione vedrà tutte queste cose compiute: *Generatio haec, omnia haec, omnia ista*. Ma a riguardo di quel giorno o dell'ora, *de die autem illo et hora*, nessuno ne sa » (1).

S. Matteo aggiunge altre parabole nella stessa direzione. Se il padre di famiglia sapesse a che ora viene il ladro, veglierebbe: « così anche voi state pronti: perchè non sapete in quale ora il Figlio dell'uomo verrà ». Qual'è il servo fedele e prudente, se non quello che il padrone ritroverà compire il suo dovere quando d'improvviso ritorni? « Ma se il servo, malvagio, dica in suo cuore: Il mio padrone tarda a venire; e cominci a batter gli altri servi, e mangi e beva cogli ubriaconi, verrà il signore di quel servo nel giorno ch'ei non spera ed in ora ch'egli ignora ». Può darsi dunque che la vigilanza venga meno: appunto perchè il padrone tarda a tornare.

Lo stesso concetto nelle parabole delle vergini savie e stolte. Il ritardo dello sposo è notevolissimo: egli arriva a mezzanotte. Non doveva essere frequente il caso di cominciare il festino nuziale a mezzanotte. Si in-

(1) Presso il BILLOT, *La Parousie*, p. 70 ss.

troduce quindi nella parabola tolta dalla vita e dalle costumanze correnti, un concetto nuovo che la parabola per se non porterebbe nella sua naturalezza. Un ritardo dello sposo era sempre a calcolarsi: ma non quel ritardo eccessivo. Tanto è vero che le vergini tutte, anche le savie, si assopiscono e si addormentano. Esse sorgono in fretta e riaccendono le lampade solo quando echeggia il grido: « Ecco arriva lo sposo, uscitegli incontro ». E la parola d'ordine è sempre la stessa: « Vegliate adunque: poichè voi non sapete nè il giorno nè l'ora ». Non solo non è dato alcun segno dell'avvicinarsi della Parusia: ma ogni indizio della venuta imminente sarebbe contrario al fine stesso delle parabole. Mentre nel paragone tolto dal fico, la vicinanza dell'avvenimento cui s'allude è supposta tanto nota quanto l'avvicinarsi dell'estate all'inoltrarsi della primavera, qui ogni modo di conoscere il tempo della venuta del Figlio dell'uomo è escluso: e da quella continua incertezza appunto si trae l'insegnamento morale delle parabole.

Matteo colloca in questo contesto anche la parabola dei talenti. Un uomo che se ne va lontano, affida forti somme ai suoi servi secondo la loro capacità. I servi laboriosi si mettono al lavoro e raddoppiano il capitale, mentre l'infingardo seppellisce il talento ricevuto. La parabola non ha quella stretta connessione col discorso escatologico che hanno le precedenti: non è quindi impossibile che Matteo l'abbia qui collocata, perchè il giudizio che si farà alla fine sarà sul buon impiego dei talenti ricevuti. Ma la discussione del come avverrà il giudizio è veramente al suo posto, a chiusura del discorso. Quella descrizione è propria a Matteo ed è veramente una perla preziosissima.

« Quando poi verrà il Figlio dell'uomo nella sua maestà, e con lui tutti gli angeli suoi, allora si assiderà sul trono della sua maestà. E saranno radunate dinanzi a lui tutte le genti, e separerà gli uni dagli altri. come il pastore separa le pecore dai capri: e porrà le pecore alla sua destra ed i capri alla sua sinistra. Allora dirà il re a quelli di destra: Venite benedetti dal Padre mio. ereditate il regno preparato per voi dalla fondazione del mondo. Poichè ebbi fame e mi deste da mangiare, ebbi sete e mi dissetaste, era pellegrino e mi raccoglieste, era nudo e mi copriste, era infermo e mi avete visitato, era in prigione e siete venuti a me. Allora risponderanno a lui i giusti dicendo: Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti nutrimmo, ovvero assetato e ti dissetammo? quando ti vedemmo forestiero e ti raccogliemmo? o nudo e ti coprimmo? quando ti vedemmo infermo od in prigione e venimmo a te? E rispondendo il Re dirà loro: In verità vi dico, quanto voi compiste ad uno di questi miei fratelli i più piccoli, lo faceste a me » (1).

Segue la controparte dei malvagi: e tutto il discorso termina con le parole: « Allora andranno questi al tormento eterno, ed i giusti alla vita eterna ».

Il concetto della carità che domina assoluto il giudizio ha l'impronta schietta di Gesù, come l'altro concetto, sì nobile e sì efficace nella storia della carità cristiana, che Gesù stesso è nei bisognosi. Difficilmente si può attribuire alla folla anonima una tale duplice concezione tanto nobilmente sublime. La descrizione del giudizio, la quale, meglio che non una rappresentazione fedele di quella che sarà la realtà, è un misto d'insegnamento parabolico-morale, ci esplica il giudizio che Gesù farà delle genti. L'ordine nuovo non sarà a favore della nazione israelita o degli eletti o dei

(1) *Mt.* 25, 31-41.

giusti della nazione israelita: ma sarà la giustizia applicata ai singoli individui. Avanti questo giudizio ci dovrà però essere l'esperimento della nuova dottrina portata da Gesù nel mondo, la dottrina della carità come norma suprema dell'operare: e l'esperimento altresì della fedeltà e dell'attaccamento a lui dei discepoli che debbono trattare i bisognosi con l'amore col quale tratterebbero Cristo.

*
* *

Riassumendo i concetti svolti, nel discorso escatologico sono indicati due avvenimenti chiaramente e nettamente distinti e successivi. Il primo è localizzato nella Giudea e consente la fuga: e Gesù fornisce amorevolmente ai discepoli un segno del suo avvicinarsi perchè possano scamparne. L'altro non ammette scampo e culminerà nel giudizio. Le parabole che seguono hanno anch'esse un duplice significato: quella del fico si riferisce al primo avvenimento: le altre alla fine mondiale. In che modo anche il paragone tratto dal fico segua e non preceda il racconto della Parusia finale è difficile dire: il più probabile si è che le parabole siano raggruppate per l'identità del genere letterario, come è provato per Matteo che ne aggiunge altre relative al giudizio facendone un mazzo. Ad ogni modo il loro significato antitetico è indubbio, così come verrà provato che la prima è intesa da Luca della ruina del Tempio e di Gerusalemme. La distruzione di Gerusalemme appare essa stessa notevolmente lontana: debbono prima avverarsi guerre, sentirsi romori di guerre: vi saranno persecuzioni contro i fedeli, ecc. La venuta finale è collocata dopo, senza indicazione di tempo.

Può essere anche lontana e le parabole lo suggeriscono malgrado che insistano su la vigilanza.

Letterariamente appare piuttosto come un cuneo che spezza la organicità del discorso il brano riferentesi alla fine mondiale. In Marco la questione iniziale si riferiva soltanto alla distruzione del Tempio: e se in Matteo essa si svolge ad indicare anche il tema della fine cosmica, si è perchè l'evangelista ha avvertito come la risposta quale è data esorbita manifestamente da quei limiti.

Due concetti soprattutto dobbiamo tener presenti.

La predizione della distruzione di Gerusalemme, di cui nulla v'è di più certo nel Vangelo, presuppone che la fine mondiale non è imminente: altrimenti, se ne fosse un episodio, perderebbe il suo significato. Gesù sarà d'altronde scomparso dall'orizzonte terreno. Resteranno i discepoli suoi a sostenere le battaglie e le persecuzioni: quando s'udiranno i rumori di guerre e si avvicinerà il disastro egli non sarà ad incuorarli di persona. Egli tornerà come la folgore, come il re del giudizio. La sua scomparsa dalla scena terrena non sarà dunque immediatamente seguita dalla Parusia finale: ma rimarrà un tempo intermedio in cui dovrà svolgersi l'opera quale egli la iniziò nella sua vita mortale, ed in cui verrà a collocarsi il ritorno di Gesù a fare giustizia della capitale giudaica.

§ III - I TESTI ESCATOLOGICI DI LUCA

Nel terzo vangelo vi sono notevoli elementi di chiarificazione del problema. Occorre esaminare i testi attentamente, poichè l'inclinazione naturale ad interpre-

tarli in analogia agli altri due Sinottici ha condotto ad una esegesi sforzata ed erronea.

Anzitutto Luca ha due discorsi distinti e separati. Il primo si riferisce alla « venuta del Regno di Dio » (1); il secondo risponde alla domanda dei discepoli che lo interrogano quando avverrà la distruzione predetta di Gerusalemme e del Tempio (2).

Interrogato poi dai Farisei: « Quando viene il Regno di Dio? », rispondendo loro, disse: « Non viene il Regno di Dio con appariscenza: nè si dirà: Ecco quì, o là. Poichè ecco il Regno di Dio è in mezzo a voi » (3).

Non è possibile esprimere più chiaramente che il Regno di Dio ha un valore spirituale ed interiore. La frase è propria di Luca, ma il concetto si riscontra nel complesso dell'insegnamento parabolico e nel valore che ha la morale nell'insegnamento di Gesù.

Però l'idea del Regno di Dio e del suo venire richiama spontaneamente il pensiero al ritorno del Figlio dell'uomo. La transizione ad altro discorso è segnata dalla nuova formula introduttoria: « Di più disse ai suoi discepoli », e dal fatto che gli interlocutori sono cambiati: prima erano i Farisei, dopo i discepoli soltanto.

²² « Tempo verrà che bramerete di vedere uno dei giorni del Figliuol dell'uomo, e non lo vedrete. ²³ E vi diranno: « Ecco là » o « Ecco quà ». Non vi mettete a seguirli. ²⁴ Siccome infatti il lampo, sfolgoreggiante, balena da un lato all'altro del cielo, così sarà del Figlio dell'uomo nel suo giorno. ²⁵ Ma prima bisogna ch'egli patisca molto, e sia rigettato da questa generazione ²⁶ E come avvenne ai giorni di Noè, av-

(1) *Lc.* 17, 20-37.

(2) *Lc.* 21, 5-36.

(3) *Lc.* 17, 20 s.

verrà pure ai giorni del Figlio dell'uomo. ²⁷ Mangiavano e bevevano, s'annogliaivano, s'accasavano sino al giorno che Noè entrò nell'arca: e venne il diluvio che mandò tutti in perdizione. ²⁸ Così pure successe ai tempi di Lot. Mangiavano e bevevano: compravano e vendevano: piantavano e fabbricavano. ²⁹ Ma nel giorno che Lot uscì di Sodoma, piovve fuoco e zolfo dal cielo e mandò tutti in perdizione. ³⁰ Così appunto sarà il giorno in cui il Figlio dell'uomo si disvelerà. ³¹ Allora chi si troverà sul terrazzo e avrà in casa i suoi arnesi, non discenda a prenderli: e chi sarà in campagna, parimenti non torni addietro. ³² Ricordatevi della moglie di Lot. ³³ Chi cercherà di sovraccurare la propria vita, la perderà: e chi ne farà getto la conserverà. ³⁴ In quella notte, vi dico, due saranno in un letto: uno sarà tolto sù, l'altro lasciato lì. ³⁵ Due donne saranno a macinare assieme: una sarà portata via, e l'altra lasciata lì. ³⁶ Due saranno in un campo: uno sarà tolto sù, l'altro lasciato lì. ³⁷ Gli replicarono: Dove, Signore? E disse loro: Dove sarà il corpo, là s'aduneranno gli avvoltoi ».

Il discorso si riferisce al giorno del Figlio dell'uomo, al giorno in cui egli si disvelerà (*ἀποκαλύπτεται*). Gli esegeti si trovano molto imbarazzati di fronte ad esso. Per una parte il giorno del Figlio dell'uomo viene interpretato come espressione inequivocabile dell'ultima venuta. Se ne ritrova qui, come in Matteo, una prova nella immagine del lampo, sfolgoreggiante nei cieli. Per l'altra parte gli avvisi di non discendere a prendere gli arnesi in casa se si è sul tetto, di non tornare indietro se alcuno si trova nei campi, suppongono un disastro nettamente localizzato, e non possono riferirsi che alla rovina di Gerusalemme. Sentiamo ancora il Lagrange: « Questa breve pericope [v. 31-33] si compone di parole di Gesù, certamente autentiche, ma che forse all'origine non facevano parte di un discorso sulla venuta ». E seguitando a commentare il

v. 21: « Questo versetto riassume Mc. XIII, 15. 16 o Mt. XXIV, 17. 18, che sono più in situazione in un discorso su la rovina di Gerusalemme, dove essi devono essere presi alla lettera, al momento d'una fuga precipitosa. In Luca esso non è guari più che l'espressione semiparabolica (*Schanz*) piuttosto che allegorica (*B. Weiss*) della rinuncia ad ogni cosa » (1).

Diciamo più esattamente e sforzando meno il testo: non c'è nè la semiparabola dello Schanz nè l'allegoria del Weiss: la pericope è qui in situazione come in Matteo ed in Marco. Un distacco di essa dal contesto non è possibile. Non solo non esiste una formula di transizione, ma è segnata espressamente la contemporaneità degli avvenimenti: « *In quel giorno*, quegli che è sul tetto... ». Nel testo di Marco 13,24 nell'ampio periodo di tempo senza confini indicato dalla frase generica *in quei giorni* è affermata una distinzione ed una distanza: *dopo quella tribolazione*. Qui invece l'ordine della fuga più precipitosa esclude ogni spazio intermedio di tempo. È piuttosto il caso di ricordare che anche in Matteo la Parusia del Figlio dell'uomo come la folgore è collocata nello svolgimento della predizione di Gerusalemme. Abbiamo la riprova dell'interpretazione ivi data nella logicità della interpretazione di Luca.

Tanto più che la pericope dovrebbe comprendere almeno il richiamo della distruzione di Sodoma e Gomorra (v. 26-30): poichè dopo il consiglio d'una fuga precipitosa il testo si richiama esplicitamente a quel disastro confermando l'avviso dato colla parola: « Ricordatevi della moglie di Lot ». A sua volta non è poi

(1) *Évang. s. S. Luc*, p. 465.

possibile staccare quel ricordo storico dagli antecedenti logici che lo introducono.

La connessione coi passi seguenti non è meno stretta. La frase del v. 33 viene tradotta ordinariamente : « Colui il quale cercherà di salvaguardare la sua vita la perderà, e chi la perderà la conserverà ». In altri contesti, presso Marco e Matteo, la frase ha un significato puramente morale, come una espressione della totale rinuncia per la sequela di Gesù e della giustizia del Regno. Trasportata nella descrizione della fine cosmica non ha più un senso : in quanto è chimerica allora anche la speranza di salvare la vita temporale (1). È da riconoscersi tuttavia che un gettito della propria vita non sembra neppure in continuazione logica coll'avviso di fuggire immediatamente se preme questa vita istessa. Il testo però può avere una traduzione migliore. Περιποιήσασθαι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ non vuol dire nel contesto *salvare* la propria vita, ma agitarsi e cercare di più della propria vita : come sarebbe il preoccuparsi delle masserizie della casa, il ritornare dai campi per prendere le proprie sostanze. Il volere cercar ciò comprometterà la vita stessa : salverà la vita chi ne fa getto (2).

Col v. 34 secondo la comune degli esegeti ritorna il concetto del giudizio. « Nella breve sezione prece-

(1) LAGRANGE, *Év. s. S. Luc*, p. 465.

(2) Di questo significato non trovo indicazione nei Lessici classici : ma mi pare giustificato oltrechè dal contesto, anche dal valore analogo della preposizione *περὶ* nel verbo sinonimo *περιεργάζεσθαι*. Veggasi la frase di II Tess. 2, 11 e quella della lettera dell'imperatore Claudio agli Alessandrini l. 89-90 : *μηδὲν — πλείω ὧν πρότερον ἔσχον περιεργάζεσθαι* (H. IDRIS BELL, *Jews and Christians in Egypt*, p. 25). La differenza dei sinonimi è spesso obliterata nella *Koiné*.

dente, sembrava vi fosse il tempo di prendere certe disposizioni, almeno morali. Ciò che domina qui è la subitanità dell'avvenimento che prende le genti o le lascia come le trova » (1). Ancora un trapasso senza una giustificazione sintattica. « Vi dico : in quella notte due saranno in un letto : l'uno sarà preso e l'altro sarà abbandonato... ». Le frasi non fanno che continuare il paragone della rovina di Gerusalemme col disastro di Sodoma. Da Sodoma furono tolti Lot e quelli di sua famiglia : gli altri furono abbandonati al castigo. Così avverrà nel giorno in cui si rivelerà il Figlio dell'uomo, nella rovina di Gerusalemme : con questa differenza sola, che mentre da Sodoma fu salvata una famiglia, da Gerusalemme saranno salvati gli eletti. Meglio che non la subitanità dell'avvenimento, indicata già prima, è suggerita l'idea della giustizia divina la quale non baderà a rapporti nè di comunanza nè di famiglia.

Il proverbio finale : « Dov'è il corpo, ivi si raccoglieranno gli avvoltoi » l'abbiamo ritrovato in Matteo, in un contesto parallelo. Pur evitando di trasformare un proverbio in un'allegoria, è difficile non pensare all'idea d'una preda. Gli avvoltoi che piombano a divorare i cadaveri degli uccisi sono un'immagine obbligata nelle terribili predizioni profetiche. Il disastro avverrà dove la giustizia esigerà la vendetta.

Se si trattasse della fine cosmica e del giudizio finale delle genti, la domanda stessa riferitaci da Luca « Dove, o Signore » non avrebbe un senso, come ben riconosce il Lagrange. D'altra parte l'esegesi da lui preferita che vede nel corpo il Figlio dell'uomo che si rivela e negli avvoltoi gli eletti che si radunano

(1) LAGRANGE, *L. c.* p. 466.

attorno a lui, rende l'immagine usata piuttosto strana e meno adatta. L'intonazione fondamentale di tutto il passo è quella di un terribile castigo che si abbatte, senza che nel contesto di Luca sia indicato dove. È in tali condizioni naturale che la domanda si riferisca al luogo dove avverrà la catastrofe.

L'intera sezione si intende quindi bene se si riferisca alla distruzione di Gerusalemme come l'ubicazione dei passi paralleli esigono. Essa risulta allora perfettamente coerente. Che cosa d'altronde siavi di caratteristicamente e strettamente escatologico non è visibile.

Lo so: vi si parla del giorno del Figlio dell'uomo, del « giorno suo », del dì in cui egli si rivelerà (ἀποκαλύπτεται). A furia di imbottirci vicendevolmente il cranio di *parusia* e di *apocalissi*, di Parusia e di Apocalissi con le iniziali maiuscole, conservandone le espressioni greche come parole introducibili e bisognose anch'esse di essere disvelate non meno del Figlio dell'uomo, si finisce tutti per perdere il semplice concetto dei vocaboli. In altri passi *l'ora sua*, del Figlio dell'uomo, era quella del primo manifestarsi della sua potenza miracolosa: ed anche l'ora della sua passione. Perchè allora il giorno del Figlio dell'uomo non potrebbe essere quello del trionfo della giustizia sui suoi nemici e del castigo di Gerusalemme che non ha conosciuto il tempo di sua visita (1). Ed il giorno della sua *apocalissi* non potrà indicare il giorno in cui egli, che ha dovuto soffrire molto ed essere reietto dalla sua generazione, *si disvelerà* nella sua possanza di fronte a quella generazione istessa? E la *Parusia* infine, per esplicitare anche il vocabolo preferito da Matteo e frequente presso Paolo, perchè non potrà indicare l'arrivo

(1) Lc. 19,44.

glorioso del Figlio dell'uomo a fare vendetta della generazione che lo ha respinto ed a liberazione degli eletti perseguitati? (1).

Insisto su quel concetto di apocalissi. Il Figlio dell'uomo era nella sua vita mortale quasi vestito d'un velo che copriva la sua potenza e la sua gloria: questa si disvelerà nel giudizio di Gerusalemme non meno che nel giudizio finale.

Una conferma di questa esegesi l'avremo nell'altro discorso conservatoci da Luca e nel quale il tema è, esplicitamente, la fine di Gerusalemme ed i segni che la precederanno.

⁵ « E parlando alcuni del Tempio, fabbricato di belle pietre e ornato di offerte votive, rispose: ⁶ « Di quanto vedete, verrà giorno in cui non resterà pietra su pietra che non sia abbattuta ». ⁷ E gli domandarono: « Maestro, quando saranno tali cose? E quale il segno che siano prossime ad accadere? ». ⁸ Egli rispose: « Badate di non essere indotti in errore. Perchè molti verranno in mio nome, dicendo: " Son io! „ e " Il tempo è prossimo! „ Non andate dietro ad essi. ⁹ Quando poi udrete parlare di guerre e di rivoluzioni, non siate atterriti: poichè queste cose devono avvenire prima, ma non sarà tosto la fine ». ¹⁰ Allora egli diceva ad essi: « Insorgerà popolo contro popolo e regno contro regno, ¹¹ vi saranno grandi terremoti ed in diversi luoghi carestie e pestilenze e segni portentosi e spaventosi nel cielo. ¹² Ma avanti tutto questo, metteranno su di voi le loro mani e vi perseguiteranno, consegnandovi alle sinagoghe ed alle prigioni, facendovi comparire dinanzi a re e governatori per causa del mio nome: ¹³ questo riuscirà a voi in testimonianza. ¹⁴ Ponetevi adunque

«(1) Il concetto vero di *Parusia* è stato dato, come è noto, dal DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 278 ss., che ha veramente portata luce inattesa su molti passi del N. T.

in cuore di non occuparvi del difendervi: ¹⁵ poichè io darò a voi un linguaggio ed una sapienza, alla quale non potranno resistere nè contraddire tutti i vostri avversari. ¹⁶ Sarete consegnati anche dai vostri genitori, fratelli, parenti ed amici, ed alcuni tra voi metteranno a morte ¹⁷. E sarete odiati da tutti pel mio nome. ¹⁸ Ma neppure un capello del vostro capo non si perderà. ¹⁹ Salverete le vostre anime colla vostra costanza!

²⁰ Ma quando vedrete Gerusalemme circondata da armate, allora sappiate che la sua devastazione è prossima. ²¹ Allora quelli che saranno nella Giudea fuggano verso le montagne, e quelli che saranno nella città se ne allontanino, e quelli che saranno nelle campagne non vengano a rifugiarsi, ²² perchè quelli saranno giorni di vendetta, di modo che tutto ciò che è scritto si compia.

²³ Guai a quelle che saranno incinte ed a quelle che allatteranno in quel tempo! Perchè vi sarà una carestia grande nel paese e collera su questo popolo, ²⁴ e cadranno a fil di spada, e saranno condotti schiavi fra tutte le genti, e Gerusalemme sarà calpestata dalle genti, sino a che i tempi delle genti non siano compiuti.

²⁵ E vi saranno segni nel sole e nella luna e negli astri, e sulla terra una angoscia delle genti inquiete del romore del mare e del suo agitarsi, ²⁶ venendo meno gli uomini pel timore e l'attesa di quanto avvenga al mondo abitato: poichè le virtù celesti saranno scosse. ²⁷ E allora si vedrà il Figlio dell'uomo venire in una nube con potenza e maestà grande. ²⁸ Or quando queste cose cominceranno ad avvenire, drizzatevi e alzate la testa, perchè s'avvicina la vostra liberazione.

²⁹ E loro disse una parabola: « Vedete il fico e tutti gli alberi: ³⁰ quando essi buttano già, guardando a loro conoscete che già l'estate è vicina. ³¹ Così anche voi, quando vedrete accadere queste cose, sappiate che vicino è il Regno di Dio. ³² In verità vi dico che questa generazione non passerà prima che tutto sia giunto. ³³ Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno ». (1)

(1) *Lc.* 21, 5-33.

Anche in questo testo gli esegeti vedgono descritti due avvenimenti distinti: la ruina di Gerusalemme e la fine mondiale, pur discordando nel fissare i punti di transizione. Si è abbastanza d'accordo nel ritenere « la fine » indicata nel v. 9 come la distruzione totale della città santa. (1) E realmente in tutto il contesto non sembra parlarsi di altro. Il distacco si avrebbe quando sembra terminata la descrizione della caduta di Gerusalemme: « Gerusalemme sarà calpestata dalle genti, sino a che i tempi delle genti non siano compiuti » (v. 24). La frase sembrerebbe infatti fare l'ufficio di intervallo fra due avvenimenti distinti. D'altra parte l'analogia di Marco e Matteo che ci trasportano nello stesso punto ad un avvenimento mondiale può avvalorare tale interpretazione.

Eppure Luca omette al versetto seguente quelle esplicite indicazioni d'un avvenimento posteriore quali si leggono negli altri due Sinottici. « E vi saranno segni nel sole... » senza alcuna indicazione di tempo: mentre Matteo sottolineava: « Ma subito dopo la tribolazione di quei dì » e Marco: « Ed in quei dì, dopo quella tribolazione... ». Cosa strana in Luca che tende in generale a chiarire i testi con maggiore precisione, come succede anche nella descrizione dell'assedio di Gerusalemme e della conquista di essa (2). La frase « sino a che i tempi delle genti non siano compiuti » segna un intervallo qualora l'avvenimento di cui dopo si parla sia diverso: ciò che è discutibile. Qualora esso sia iden-

(1) Ciò conferma l'interpretazione data a *Mt.* 24, 14.

(2) Il WELLSHAUSEN, *Luc*, p. 115 traduce: Und (dann) werden Zeichen an Sonne, Mond und Sterne.....; sente quindi il bisogno di aggiungere in testo, sia pure fra parentesi, un avverbio che non c'è: *ed [allora]*....

tico al primo descritto, la espressione, calcata su l'A. T. vorrebbe soltanto indicare che c'è fissato un periodo di tempo stabilito da Dio perchè le nazioni calpestino la città santa.

Per altra parte Luca, contrariamente a Matteo, nella domanda iniziale posta sulle labbra dei discepoli si è riferito ad un avvenimento solo: « Maestro, quando saranno tali cose? (1) e quale il segno che siano prossime ad accadere? »; mentre Matteo distingue nettamente: « Dicci quando saranno queste cose: e quale il segno della tua venuta e della fine del mondo » (*Mt.* 24, 3).

L'analogia dei testi che induce ad una interpretazione comune lascia luogo a profonde e significative diversità. « È impossibile, scrive il Lagrange, dare alla venuta qui un senso diverso da quello del c. XVII, ove essa è nettamente escatologica; cfr. anche v. 36. E sarebbe strano che Luca abbia ripetuti tal quali i termini di Marco per dare ad essi un altro senso » (2). Del senso del capo XVII si è sopra discusso e s'è veduto ch'esso è tutt'altro che nettamente escatologico. Il testo poi di Marco ha subito, se è stato presente a Luca, delle modificazioni che debbono avere uno scopo. Se l'ordine è lo stesso, la sostanza è diversa. Non più il sole si ottenebra o la luna perde il suo lume, o le stelle cadono dal cielo, ma avverranno « segni nel sole e nella luna » e « le virtù dei cieli saranno scosse ». Il cangiamento è significatissimo. (3) Per Luca sono quegli

(1) Le parole antecedenti di Gesù erano: « Di quanto vedete, verrà giorno in cui non resterà pietra su pietra che non sia abbattuta ».

(2) *Év. s. S. Luc*, p. 531.

(3) LO ZAHN, *Ev. d. Luc*, ² p. 657 scrive: Non si tratta della descrizione di avvenimenti naturali straordinari, sorpas-

CAPITÓLO TERZO

stessi segni spaventosi di cui ha parlato in precedenza (v. 11). Gli uomini invece saranno nello sbigottimento pel rimbombo del mare e delle onde, nella incertezza di ciò che avverrà sul mondo abitato (1). Ricorrono ancora una volta i grandiosi scenari e frasari biblici, a descrivere la grande tribolazione, alla quale non ci fu somigliante « nè prima nè dopo la creazione ». Il Battifol, P. Lagrange ed altri hanno addotti vari saggi di tali fantasiose descrizioni.

E si rinvolgerà come un volume il cielo,
e tutta la sua schiera appassirà;
come appassiscon le foglie della vite,
come ciò che appassisce via dal fogliame del fico.

Così scrive Isaia come introduzione all'invasione e devastazione di Edom (2).

E Geremia, a proposito delle sventure che minacciano Giuda e Gerusalemme:

Io guardo la terra – ed è il caos primiero:
i cieli – e non danno luce.
Guardo le montagne, e sono scosse,
tutte le colline, e sono tremanti (3).

santi nella loro grandiosità tutti quelli avvenuti ed osservati nel corso dei tempi in cielo e sulla terra, ma di una rivoluzione degli elementi, per la quale le varie parti dell'universo perdono il loro equilibrio, ed il loro meccanismo sembra sfasciarsi ». Ma non si importa così in Luca il concetto di Marco e Matteo?

(1) Non faccia illusione l'attesa delle genti per ciò che avverrà al mondo abitato (τῇ οἰκουμένῃ però, non πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ come in *Lc.*, 2, 1, nè ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην di *Atti*, 11,28). La grandezza dei segni negli elementi della natura lasciano incerti gli uomini su qual parte o se sul mondo intero avverrà la sventura ch'essi lasciano presagire.

(2) *Is.* 34, 3.

(3) *Ier.* 5, 23-24.

Lo scenario è quindi lontano dall'essere caratteristico della fine mondiale. Simili colori e più carichi sono frequenti presso i Profeti, presso le apocalissi apocriefe come nella letteratura rabbinica (1).

Di escatologico veramente, ci sarebbe il dettaglio degli angeli inviati a radunare « gli eletti dai quattro venti, dall'estremo della terra alla sommità del cielo ». Ma appunto questo dettaglio di Matteo e di Marco, Luca l'ha omissso! Così come delle due parabole di Marco egli ritiene solo quella del fico che si riferisce alla distruzione di Gerusalemme. Luca ha quindi compreso che l'altra aveva una portata ed una significazione ben distinte, e l'ha sostituita con una generica esortazione, che richiama quella del c. XVII, a tenersi lontani dalle crapule e da quanto appesantisce i cuori, perchè i discepoli possano essere « degni di fuggire tutte queste cose che saranno per venire, e stare dinanzi al Figlio dell'uomo ».

Tutto quindi tende a dimostrare che Luca, se non ha una fonte indipendente, abbia interpretato in senso storico la pericope escatologica di Marco e di Matteo, lasciandone i tratti che più chiaramente potevano alludere alla fine cosmica. Se i segni celesti della sventura e l'apparire stesso del Figlio dell'uomo arrivano in ritardo si è che Luca sembra seguire l'ordine di Marco, pur dando al testo un direzione diversa.

Possiamo ora intendere al giusto la frase: « E si vedrà

(1) Numerosi esempi extrabiblici in LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* p. 48 s. Cfr. pure per le reminiscenze bibliche non solo in Luca, ma in genere nel discorso escatologico dei Sinottici BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, p. 283 s. il quale mi sembra però tenda ad esagerarvi il lavoro redazionale degli evangelisti.

CAPITOLO TERZO

allora il Figlio dell'uomo venire in una nube con potenza e maestà grande ». Abbiamo visto come Matteo parli, a proposito della distruzione di Gerusalemme, di una *Parusia* sfolgoreggiante del Figlio dell'uomo. Nel testo precedente di Luca abbiamo visto essere quello il suo giorno, il giorno della sua *apocalissi*, del suo manifestarsi cioè nella potenza reale di lui. La frase presente non va molto più oltre: si vedrà allora « il Figlio dell'uomo in potenza e maestà grande »: ciò che per un idiotismo ebraico può benissimo essere interpretato quasi dicesse: si vedrà allora la potenza e la maestà grande del Figlio dell'uomo. Il « venire in una nube » è una immagine fatta, tolta a Daniele, e doveva venire naturale parlandosi di una *parusia* e di una *apocalissi* del Figlio dell'uomo. Se il Figlio dell'uomo doveva venire e rivelarsi nella sua maestà era ovvio che la sua apparizione avvenisse in una nube, come Daniele l'aveva veduto nella sua visione simbolica. (1)

Si potrebbe fors'anche dire che Luca non ha creduto di modificare una frase autentica del Maestro pur collocandola in altro contesto che le dava senso diverso, se noi non avessimo un'altra espressione di Gesù perfettamente ad essa parallela per forma. « Io contemplava Satana cadere dal cielo come una folgore » (*Lc.* 10, 18). Alcuni Padri ed esegeti hanno interpretato la frase in senso realistico, e vi hanno veduta descritta la ca-

(1) Nella parabola dei vignaiuoli omicidi, egli [il padrone della vigna] verrà e farà perire quei vignaiuoli e darà la vigna ad altri. (*Lc.* 20, 16). Al Figlio, che figura nella parabola come ammazzato, è sostituito il padrone della vigna, semplicemente Dio. Negli altri testi invece vediamo che il Figlio dell'uomo stesso verrà e farà perire la generazione perversa che non lo ha ascoltato.

duta originaria degli spiriti angelici. Tale esegesi è ora abbandonata quasi universalmente benchè alcuni insistano su una visione materiale malgrado le incongruenze ch'essa presenta. Si tratta di una immagine usata ad esprimere un fatto morale, la caduta del potere di Satana che dominava sul mondo. Satana cade dal cielo: trionferà entro una nube il vincitore, il Figlio dell'uomo. « La comparazione con la folgore, dice eccellentemente il Lagrange (*ad l.*), significherà in Matteo 24, 27 la apparizione istantanea d'una potenza celeste: la folgore può ugualmente significare la sua scomparsa ». Un linguaggio immaginoso certo in un caso è possibile anche nell'altro: tanto più che le prove non mancano come abbiamo visto.

Vediamo una controprova della tesi. Si vuole che dopo aver parlato della fine cosmica e dell'ultima venuta del Figlio dell'uomo, il discorso ritorni alla ruina del Tempio. La parabola del fico infatti, come abbiamo visto presso Marco e Matteo, può riferirsi ad essa esclusivamente. Il trapasso si avrebbe colle parole: « Or quando queste cose cominceranno ad arrivare, drizzatevi e levate il vostro capo, perchè è vicina la vostra liberazione » (v. 28). La liberazione o redenzione (ἀπολύτρωσις) degli eletti viene intesa in senso storico, e sarà segnata dalla desolazione stessa di Gerusalemme la quale, come è predetto nel discorso, opprime e perseguita a morte i discepoli come fece col Maestro. Luca ha un altro testo che il Wright nella sua Sinossi giustamente richiama come parallelo: « E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano verso di lui giorno e notte, ed avrà pazienza per essi? Vi dico ch'egli renderà loro giustizia celermente (ἐν τάχει) » (Lc. 18, 7-8). La frase sembra quella citata da Paolo come parola

CAPITOLO TERZO

del Signore nella epistola ai Romani (12, 19): « Mia è la giustizia: io darò la paga, dice il Signore ». La persecuzione cui s'allude è con ogni probabilità quella continuata di Gerusalemme che la solleva anche nella Diaspora. I testi illustrativi abbondano. Più ancora delle narrazioni degli Atti, sono eloquenti le predizioni di Gesù che lasciano trasparire anche i sentimenti di chi le riferisce. « Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che a te sono inviati » *Lc.* 13,34; « Perciò la sapienza di Dio ha detto: Manderò ad essi Profeti ed Apostoli, e di essi ne occideranno, e li perseguiteranno... » *Lc.* 11,49; « Voi colmate la misura dei padri vostri. Serpenti, razza di vipere, come sfuggirete alla condanna della geenna? Per questo ecco io vi mando dei profeti, dei sapienti e degli scribi: e voi ne ucciderete e crocifiggerete, ne flagellerete nelle vostre sinagoghe e perseguiterete di città in città.... Tutto cadrà su questa generazione.... » *Mt.* 23, 32-36.

Bisogna portarsi collo spirito a quei momenti in cui i cristiani rivivevano la passione del Maestro per comprendere il lamento d'un ritardo nella giustizia del Signore, il valore d'una giustizia vicina ed il senso di liberazione annesso alla Parusia del Figlio dell'uomo che veniva a punire la città ingrata e cieca.

Ma il trapasso dalla escatologia alla storia non è indicato da Luca, che pur sapeva bene esprimersi, non più che la volta precedente in senso inverso (1). Se non vogliasi fare violenza al testo, occorre riconoscere che il discorso presso Luca non ha quegli andirivieni, quei

¹ (1) « Le futur ὀφονται au v. 27 et les impératifs du v. 28 suggèrent une pause. Que l'on fasse une pause entre 27 et 28, et notre explication paraîtra naturelle » LAGRANGE, *Év. s. S. Luc*, p. 532. Ma è la pausa che non è giustificata.

supposti repentini passaggi da un tema ad un altro che oltre essere inintelligibili ed una vera *crux* per gli esegeti, non trovano altro esempio nella letteratura evangelica. Luca ha seguita una via diversa da quella dei due primi Sinottici, distinguendo due discorsi e fornendo in tal modo una prova che Gesù parlò non una volta sola di questo soggetto. Lo studio d'interpretare il III Vangelo in armonia ed a somiglianza dei due primi ha reso un pessimo servizio all'esegesi, ed ha contribuito moltissimo ad ingarbugliare le cose che Luca aveva cercato di chiarire. Soprattutto egli ha condotto il proprio tema con unità d'azione dal principio alla fine. (2) Presso di lui, nelle due sezioni, nulla di escatologico: buona conferma di quanto già c'era apparso dall'esame intrinseco dei testi, che la pericope escatologica presso Matteo e Marco s'è incuneata in un discorso che ne era originariamente priva, turbandone l'ordine e la concatenazione primitiva e rendendolo oscuro. La conseguenza, possiamo dirlo sin d'ora, ne è che la *parusia* ed il ritorno del Figlio dell'uomo nel pensiero di Gesù si riferiva bensì ad un avvenimento prossimo, sicuramente predetto con notevoli dettagli, ma nettamente distinto da quell'altro ritorno ch'egli farà per giudicare il mondo. Ma le conclusioni finali saranno più sicuramente tratte quando si siano studiati i passi parusiaci disseminati qua e là nei Vangeli ed il pensiero di S. Paolo.

(2) È inutile notare quanto la interpretazione data si differenzia da quella patrocinata da Mons. Le Camus, *Vita di G. C.*, (ediz. Brescia) II p. 369 ss., che esclude anche da Matteo e da Marco la fine mondiale. Se nel testo sono molte immagini arditissime, nulla indica un simbolismo spirituale e la venuta continua di Gesù nella Chiesa.

§ IV - LE FRASI SPARSE SU LA VENUTA DEL FIGLIO DELL'UOMO

La soluzione del problema escatologico deve naturalmente trovar la propria base nel complesso generale dell'insegnamento di Gesù e nei discorsi che della fine trattano espressamente. Per uno studio completo è tuttavia necessario interrogare anche alcune frasi sparse qua e là nel vangelo: tanto più che l'esegesi data del discorso sulla « fine » ha un riverbero nella interpretazione di esse.

Un primo testo è proprio a Matteo (10, 21-23).

« Il fratello darà il fratello a morte, ed il padre il figlio: ed insorgeranno i figli contro i genitori, e li porranno a morte: sarete in odio a tutti a ragione del mio nome: ma chi avrà perseverato sino alla fine, questi sarà salvo. Ma quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra. In verità vi dico, non esaurirete le città d'Israele prima che venga il Figlio dell'uomo ».

« Non esaurirete le città d'Israele », vuol dire non che gli apostoli non finiranno di visitare e di evangelizzare le città di Israele prima della venuta del Figlio dell'uomo, ma ch'essi, fuggendo da una in altra città, non esauriranno i luoghi di rifugio avanti la sua Parusia (1). La prospettiva è quella delle persecuzioni che i dodici avranno in Israele: ed è logico che la Parusia abbia per oggetto il castigo della nazione infedele. Le frasi riferite sono a chiusura degli avvisi di quella partico-

(1) Cfr. per la prova LAGRANGE, *Év. s. S. Matthieu*, p. 204 s.

lare missione affidata ai dodici, il cui primo ordine era di non recarsi presso i gentili od i Samaritani. Naturalmente attorno a quel discorso si sono cristallizzati altri avvisi concepiti o colorati in vista della evangelizzazione mondiale e delle difficoltà diverse che essa suscitava. Questo raggruppare sentenze pronunciate in diverse occasioni è una caratteristica di S. Matteo che raduna nel discorso del monte tante più sentenze che non Luca, che raccoglie le parabole del Regno come le parabole della fine. Ne consegue che le parole ultime « Non esaurirete le città d'Israele » vengono ad essere collocate in una luce che non è precisamente la propria. Esse continuano effettivamente la minaccia di Gesù Cristo « Più tollerabile sarà la sorte di Sodoma e di Gomorra che non di quella città nel dì del giudizio ». La frase antecedente « chi avrà perseverato sino alla fine questi sarà salvo » che appare concepita in una direzione diversa è una esortazione di portata generale che ha la sua ragione d'essere in tutte le circostanze: « se si vuole essere salvi, occorre resistere sino al termine » (1). Deve notarsi del resto che tutta la pericope antecedente (21-22) viene ripetuta da Matteo nel discorso escatologico, nel contesto in cui si parla dei segni precursori della ruina di Gerusalemme.

Un testo comune ai Sinottici è dato come conclusione della prima predizione della passione e dell'insegnamento che Gesù ne traeva della necessità anche pei discepoli di prendere la propria croce, e d'esser pronti a perdere la propria anima per salvarla. Ecco a raffronto i testi:

(1) LAGRANGE, *l. c.*

Mt. 16 ²⁷ Poichè il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo coi suoi angeli: ed allora renderà a ciascuno secondo le sue opere.²⁸ In verità vi dico, sono alcuni dei qui presenti, che non gusteranno la morte finchè veggano il Figlio dell'uomo a venire nel suo Regno.

Mc. 8 ³⁸ Poichè chi si sarà vergognato di me e delle mie parole in questa generazione adultera e peccatrice: anche il Figlio dell'uomo lo confonderà quando verrà nella gloria del Padre suo cogli angeli santi.³⁹ E diceva loro: In verità vi dico, che sono alcuni dei qui presenti che non gusteranno la morte prima che veggano il Regno di Dio venire in potenza.

Lc. 9. ²⁶ Poichè chi si vergogna di me e delle mie parole, lo svergognerà il Figlio dell'uomo quando verrà nella maestà sua e del Padre e degli angeli santi.²⁷ Vi dico poi in verità, che vi sono dei qui presenti che non gusteranno la morte prima che veggano il Regno di Dio.

La frase di Gesù ha subito delle diversità che, per sembrare minute, non sono meno significative. Luca dà ad essa il carattere più vago ed indeterminato. Se egli ha avuto presente il testo di Marco, non può non essere rivelatrice del suo pensiero la omissione di quelle parole del Regno di Dio che « viene in potenza ». Egli riporterà più avanti la frase di Gesù: « il regno di Dio non viene con apparenza, poichè ecco il regno di Dio è in mezzo voi ». Marco ha invece sottolineata per sua parte meglio che non Luca la divisione contestuale della

frase dal versetto antecedente. La formula nuova di introduzione « E diceva loro » significa chiaramente che per Marco la frase non è in immediata continuità di pensiero colla precedente. D'altronde non è più il Figlio dell'uomo che viene cogli angeli suoi, ma il Regno di Dio; ciò ch'è diverso, come ha ben inteso Luca. Essa appartiene ad altro contesto, e forse ad altro discorso: ad ogni modo, per Marco, non è la continuazione del pensiero che precedeva. Egli deve aver compreso che mentre prima Gesù accennava alla propria gloriosa venuta finale, l'ultima frase si doveva riferire piuttosto all'affermarsi vigoroso del regno di Dio nel mondo mediante la evangelizzazione (1). Due concetti disparati, senza continuità logica: ma appunto per questo tenuti distinti.

In Matteo le cose stanno diversamente. A prima vista la venuta del Figlio dell'uomo è la venuta finale. « Ed allora renderà a ciascuno secondo le sue opere »: c'è quindi un giudizio. Presso di lui nessun distacco di contesto: è ancora il Figlio dell'uomo che viene colla gloria del Padre suo, ovvero nel suo Regno, senza che sia possibile vedervi una differenza. Per altra parte, poichè è certo che Gesù ha predetto la rovina di Gerusalemme entro il giro della sua generazione, sembrerebbe naturale vedere anche quì questo concetto (2). Le

(1) *Rom.* 1, 16 « Poichè (il Vangelo) è potenza di Dio a salvezza di ogni credente »; *Gal.* 3, 5. È vero che non vi si parla del Regno di Dio (concetto assente nelle epistole di Paolo), ma il contatto dei due concetti era naturale nei Vangeli dove il Regno di Dio ha un posto preminente.

(2) *Mt.* 23, 35 s. «.... di modo che arrivi sopra di voi tutto il sangue giusto ch'è stato sparso a terra, dal sangue del giusto Abele sino al sangue di Zaccaria.... In verità vi dico, verranno tutte queste cose sopra questa generazione ».

CAPITOLO TERZO

due frasi « questa generazione non passerà », « vi sono de' qui presenti che non gusteranno la morte » hanno identico significato. Ora è proprio Matteo che nel discorso escatologico parla della *Parusia* del Figlio dell'uomo a proposito della ruina di Gerusalemme. Bisogna che noi ci abituiamo a questo concetto che la venuta del Figlio dell'uomo, la sua *Parusia*, non ha un significato univoco nei Vangeli (1). La somiglianza o la identità di colorito e di immagini non deve farci illusione. Se il Figlio dell'uomo viene a castigare le città d'Israele che sono state peggiori e più ostinate di Ninive e di Gomorra, è naturale ch'egli vi renda a ciascuno secondo le sue opere: come va da se ch'egli vi verrà nella gloria del Padre suo ed accompagnato dagli angeli suoi. Tali espressioni non indicano necessariamente, tenuto presente l'uso biblico e de' Vangeli, il giudizio che avverrà alla consumazione finale delle cose (2).

Lo stesso concetto di una giustizia a rendere si trova in un passo di Luca, che è stato in parte riportato ad

(1) « La venuta del Figlio dell'uomo » è per sè una espressiva abbastanza elastica che può intendersi d'una fase della storia del Regno, marcata da avvenimenti decisivi, quali la rovina di Gerusalemme e la predicazione del Vangelo ai Gentili » Buzy, *Év. s. S. Marc*, (1924) p. 195. Egli però considera come caratterizzanti la *Parusia* (finale) tratti come quelli che descrivono il Figlio dell'uomo « sulle nubi del cielo, con gloria e maestà ». Ma si può concepire, in qualsivoglia senso, una *Parusia* del Signore se non con gloria e maestà? Le « nubi del cielo » sono una reminiscenza letteraria.

(2) Improbabili vanno ritenute le allusioni alla visione di S. Stefano o alla Trasfigurazione, ancora accolte dal BATIFFOL *op. c.* p. 289.

illustrare il discorso di Gesù su la rovina del Tempio nella forma del III Vangelo.

« ⁷ E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano verso di lui giorno e notte, mentre è per loro paziente ?
⁸ Io vi dico ch'egli farà giustizia (τὴν ἐκδίκησιν) con celebrità. Benchè, il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra ? » *Lc.* 18, 7-8. Osservazioni altrove svolte hanno permesso di concludere che le persecuzioni avute in vista erano quelle che tormentavano i Cristiani di Palestina, dalle quali li avrebbe liberati fra breve il ritorno di Gesù pel castigo di Gerusalemme. In tal caso le parole *sulla terra* (come in 21, 35) acquistano un significato ristretto che è dato trovare sovente nell'A. e nel N. T.: e tutta la frase sembra testimoniare una triste fase per la chiesa gerosolimitana. Essa indica qualcosa di più che non l'oblio di Dio e l'assorbimento nelle cose e nei piaceri materiali che secondo i versetti precedenti caratterizzeranno i tempi del ritorno del Figliuolo dell'uomo. È piuttosto il mancare della fede, nei buoni stessi: come Matteo fra i prodromi della rovina di Gerusalemme porrà il raffreddarsi della carità in molti (*Mt.* 24, 12).

Molti certo, trovando menzione di un ritorno del Figlio dell'uomo, hanno inteso di un venir meno della fede e della carità avanti la fine ultima del cosmo: ma il contesto non lo permette, ed i paralleli addotti ci suggeriscono di cercare in altra direzione. Mi si permetta di rilevare gli imbarazzi in cui s'impaccia da se l'esegesi. « È più che difficile, commenta il Lagrange (1) di legare strettamente questo mezzo versetto (8^b) a ciò che precede.... Si può credere col Buzy che questo

(1) *Év. s. S. Luc*, p. 473.

CAPITOLO TERZO

mezzo versetto non sia che un frammento d'un discorso più esteso in cui la situazione era meglio marcata, in qualche modo rispondente ai testi di Marco e di Matteo sopra citati. A prendere il testo di Luca tal quale è, si può supporre una leggera pausa prima di *πλήν* ». Questa giustizia il Signore la farà tra breve (*ἐν τάχει*): mentre la venuta del Figlio dell'uomo tarderà sino alla fine mondiale. Allora occorre recidere i legami dei due concetti che sono invece sintatticamente e concettualmente strettissimi presso l'evangelista. E si preferisce ridursi a tali angustie piuttosto che riconoscere un concetto sì semplice che il Figlio dell'uomo verrà fra breve a fare giustizia a favore dei suoi eletti: quasi non fosse frequentissimo in tutto l'A. T. l'attribuzione simile a Dio di ciò che fanno gli eserciti nemici d'Israele attuanti i disegni della Provvidenza.

Le parole da Gesù Cristo pronunziate dinanzi al Sinedrio in seguito alla solenne ultima interrogazione del Pontefice hanno pure subita qualche variazione, presso i Sinottici che è utile esaminare confrontando i testi.

Mt. 26 ⁶⁴ Tu lo dici. Ma dico a voi: da ora vedrete il Figlio dell'uomo seduto a destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo.

Mc. 14 ⁶² Io lo sono: ma vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire colle nubi del cielo.

Lc. 22 ⁶⁸ Se io vi parlerò non mi crederete: se vi interrogherò, non mi risponderete. ⁶⁹ Ma da ora il Figlio dell'uomo sarà assiso alla destra della Potenza di Dio.

Le parole hanno un timbro inequivocabile di minaccia contro i giudici di Gesù che in seguito alla affermazione della sua messianità e della sua divinità lo giudicheranno degno di morte. In tutti i testi il suo appropriarsi del testo di Daniele e del salmo CIX non completa direttamente l'affermazione di Gesù: o meglio la completa, ma segnando una antitesi (1). Gesù che s'è affermato Figlio di Dio si richiama al Figlio dell'uomo: ma l'antitesi vera benchè latente è diversa. Quest'umile Figlio d'uomo che sta ora dinnanzi a loro come reo, ed è condannato perchè l'umiltà e povertà sua sembrano distruggere la sua affermazione, essi lo vedranno venire sulle nubi del cielo.

Luca che, come abbiamo visto, in altri luoghi ha cercato di chiarire i discorsi di Gesù su la fine, non fa qui menzione della venuta del Figlio dell'uomo, espressa da Marco e Matteo. Gesù siederà alla destra della potenza di Dio. Ma il suo testo pure allontanandosi da quello di Matteo più di Marco che lo ripete, lo appoggia in una espressione caduta in Marco: Da ora vedrete (ἀπ' ἄρτι) *Mt.*; da ora il Figlio dell'uomo... *Lc.* (ἀπὸ τοῦ νῦν). La espressione non indica però che i Sinedriti lo vedranno glorioso sino da quel momento od in un tempo prossimo; essa significa soltanto che da quel momento essi non lo vedranno più in quella veste, ma in altro e ben diverso aspetto. Il tono minaccioso contro i Sinedriti che l'affermazione ha specialmente in Matteo e l'essere le parole dirette personalmente a loro, suggeriscono di vedere anche in questo testo la venuta di Gesù pel castigo di Gerusalemme, piuttosto che non la Parusia finale.

(1) *Mt.* πλὴν λέγο ὑμῖν. In *Mc.* e *Lc.* un semplice δὲ, ma l'opposizione vi è segnata dall'ordinamento della frase.

In ogni modo quella venuta non sembra doversi intendere in senso realistico e materiale più dell'assidersi alla destra del Padre. Le osservazioni fatte in proposito studiando la frase simile nel discorso denominato escatologico di Luca « E vedranno (o si vedrà) il Figlio dell'uomo venire in una nube con potenza e maestà grande » trovano qui una eccellente conferma. Nessuno interpreta materialmente la visione di Gesù seduto alla destra del Padre. « I Sinedriti vedranno, cioè *esperimenteranno delle prove certissime* che Gesù regna con Dio e compie tali cose dalle quali in piena luce risulti la sua potenza divina » scrive il Knabenbauer (1). La logica esige però che il testo che segue e che parla del ritorno di Gesù venga inteso in senso simile. Nell'un caso e nell'altro si ha una citazione biblica, dal salmo CIX la prima, da Daniele 7,13 la seconda: ambedue rette da uno stesso verbo, *voi vedrete*.

« Niente indica, scrive ottimamente il Lagrange, che occorra distinguere col Knabenbauer una prima parte simbolica, il trionfo di Gesù mediante la sua resurrezione i miracoli degli apostoli ecc., poi una scena reale, al senso letterale, la seconda venuta. Tutto è sulla stessa linea ». E prima: « Gesù non annuncia dunque che i Sinedriti, prima della loro morte, avranno una visione della gloria di Cristo, o che la Parusia è imminente; egli afferma semplicemente che la sua dignità s'imporrà ad essi in tutto lo splendore descritto da Daniele. Il termine « voi vedrete » non significa sempre « voi vedrete coi vostri occhi » (cfr. *Deut.* 28, 10; *Ps.* 48 [49], 11; *Ps.* 88 [89], 49). Era naturale quì, poichè si tratta di

(1) KNABENBAUER, *ad Mt.* 26, 64 (p. 480). Identicamente il DURAND, *Év. s. S. Matthieu (Verbum Salutis)*, 1924 p. 444 s.

una visione apocalittica, ma nessun giudeo ignorava che le visioni di Daniele erano simboliche, a cominciare dalle bestie che rappresentavano degli imperi » (1). Ciò è logico : ma la logica vuol allora portata anche altrove, ad esempio nella esegesi dei testi di Luca (specialmente di *Lc.* 21, 27) e di Matteo.

§ V - I TESTI ESCATOLOGICI E LA DATA D'ORIGINE DEI SINOTTICI

Nessuno dei Vangeli sinottici ha un richiamo a Gerusalemme distrutta. La immensa catastrofe della nazione israelita avrebbe pure dovuto lasciarvi almeno una traccia, se fosse stata un fatto quando gli evangelisti scrivevano. L'autore del primo vangelo era ebreo: e scriveva indubbiamente per ebrei. Ora egli che riscontra volentieri l'avveramento delle profezie dell' A. T. in Gesù, tanto da costituire questa una caratteristica della sua opera, come non ha accennato all'avveramento spaventoso della profezia di Lui? A Gerusalemme il Cristianesimo rimaneva legato idealmente a doppio filo. Era la città che aveva ripudiato il Messia, che lo aveva ucciso; ma era la città degli antichi Profeti, che continuavano a leggersi nelle nuove comunità come parola di Dio: era la città che Gesù aveva amato e per cui aveva pianto. Pei Gentili stessi convertiti Gerusalemme era divenuta un centro ideale. Paolo, che pure violentemente donava effettiva libertà al Cristianesimo dal Giudaismo, raccoglieva offerte per Gerusalemme e sentiva il bisogno di recarsi là, dove sembrava rimanere il centro luminoso della nuova dottrina.

(1) LAGRANGE, *Év. s. S. Marc*, p. 376.

L'impressione quindi della sua rovina doveva avere sui cristiani una ripercussione immensa, che le folle dei fuggitivi e degli schiavi venduti su tutte le piazze, il trionfo di Tito a Roma, i vincoli di parentela degli ebrei della Diaspora coi morti e coi deportati dovevano rendere ancora più viva ed angosciata.

Il senso di liberazione che nella violenza delle persecuzioni abbiamo visto connettersi dalle comunità al pensiero del castigo imminente sulla città ribelle alla chiamata di Dio doveva venire soffocato dalla grandezza inaudita del suo tormento. La preghiera che ardente invocava la giustizia divina che sembrava tardare doveva mutarsi in un silenzio accorato, con un cambiamento repentino di animo quale noi riscontriamo tra la prima e la seconda parte di Geremia e d'Ezechiele, tra le loro profezie anteriori o successive alla caduta di Gerusalemme nell'a. 586.

Quella impressione però delle comunità cristiane è congetturale. Nessuno dei nostri scritti neotestamentari o patristici è di quell'epoca. I Vangeli non sono molto soliti ad esprimere impressioni personali: ma, se essi erano stati scritti dopo quelle rovine, come non hanno conservato un lamento, una esclamazione di dolore e di sorpresa? Nei Profeti abbiamo le lamentazioni su Gerusalemme, le satire per la caduta di Babel, e di Tiro. Nel N. T. neppure un'allusione. (1).

In Luca, s'è detto, la profezia della caduta di Gerusalemme riceve maggiori dettagli, nel senso della sto-

(1) Eccettuata l'*Apocalisse*, 11, 2, dove Gerusalemme viene descritta calpestata dalle Genti per il tempo di XLII mesi. Questo tempo non ha affatto l'intenzione di fissare una data, poichè per ammissione di tutti l'*Apocalisse* fu scritta almeno due decenni dopo la distruzione dell'a. 70. Cfr. SWETE, *ad l.*

ria. Invece della frase misteriosa di Marco e Matteo: « Quando voi vedrete l'abbominio della desolazione stare dove non deve » Luca ha una spiegazione più banale: « Quando voi vedrete circondata Gerusalemme da un esercito.... » (1). L'avviso a chi legge, d'attendere al senso delle parole profetiche « Chi legge intenda », in Luca cade: mentre la rovina è più specificata che non nei due primi Vangeli: « E cadranno a filo di spada: e saranno condotti schiavi in tutti popoli, e Gerusalemme sarà calpestata dalle genti: finchè si compiano i tempi delle nazioni » (2).

Rinviando per un momento la posizione di Luca, studiamo quella di Marco e di Matteo, e diciamo semplicemente: i loro testi sono inconcepibili dopo il 70. La esegesi qui sostenuta tende, contro l'interpretazione comune, a ritrovare e riconoscere l'ordine dei concetti da essi ben compreso; ma i due avvenimenti - fine di Gerusalemme - fine del mondo - se si trovano nettamente distinti e separati, sono giustaposti con quella indecisione di prospettiva che è abituale nei Profeti. « Ma in quei giorni, dopo quella tribolazione » dirà Marco: mentre Matteo dirà anzi: « Ma subito dopo la tribolazione di quei giorni ». Anche le due parabole con le quali Marco conchiude il discorso escatologico e che hanno presupposti e significati così diversi, non si comprende come non sarebbero state distinte se la realtà si fosse già dato il tempo di sciogliere ogni enigma. « Questa generazione non passerà prima che tutte queste cose avvengano » (3): la generazione non è ancora

(1) *Mt.* 24, 15; *Mc.* 13, 14; *Lc.* 21, 20.

(2) *Lc.* 21, 24,

(3) *Mc.* 13, 30; *Mt.* 24, 34.

passata, e le cose non sono ancora avvenute. Matteo continua ad unire assieme la parabola del fico col gruppo di altre parabole che può avere un addentellato al giudizio finale. Come osserva bene il Lagrange: « Più i critici si ingegnano a provare che Matteo ha scritto secondo le esperienze del suo tempo, più essi si interdicono di indietreggiare la composizione del suo Vangelo dopo la presa di Gerusalemme. Questo è un limite invincibile » (1).

Matteo specialmente ha scritto: « Voi non esaurirete le città d'Israele, prima che il Figlio dell'uomo venga » (2). « Vi sono alcuni qui presenti, che non gusteranno la morte, finchè veggano il Figlio dell'uomo venire nel suo regno » (3). Poteva scrivere così quando fosse scomparsa, o diciamo fosse per scomparire la generazione di Gesù?

È vero che egli nel discorso escatologico pone come presupposto per l'avveramento di quella profezia la predicazione del Vangelo in tutto il mondo per testimonianza a tutte le nazioni (4): ma quand'anche, per un preconcetto che dimostrammo infondato, si volesse supporre che Gesù non abbia avuto realmente il concetto della diffusione mondiale del Vangelo, le rapide conquiste del Cristianesimo nel mondo Greco-Romano, il suo arrivo a Roma con Pietro e Paolo, potevano apparire come un adempimento sufficiente di questa condizione.

Il modo col quale viene descritto il disastro che si abbatte sulla Giudea, suggella la prova. Esso viene de-

(1) *Év. s. S. Matthieu*, p. CLXVII.

(2) *Mt.* 16, 28.

(3) *Mt.* 10, 23.

(4) *Mt.* 24, 14.

scritto collo stile e coi colori delle Apocalissi, non con quello delle profezie *post eventum*. I contorni, pur nella decisione vigorosa e netta sostanziale, rimangono imprecisi e senza quel rilievo che li distingua da un apparato puramente formale. Le frasi profetiche delle grandi tribolazioni ritornano quasi immutate nella loro grandiosità terribile, che muove, assieme agli uomini, gli elementi della terra e del cielo. In Matteo, è anche allora il Figlio dell'uomo che viene sulle nubi del cielo, la Parusia che sopravverrà come la folgore.

*
* *

Luca si trova sotto questo rispetto nelle stesse identiche condizioni. È vero: egli specifica in qualche dettaglio le frasi vaghe e misteriose di Matteo e di Marco. Ma occorre pure ammettere che anche nell'a. 62 la riflessione aveva dovuto portare il proprio contributo di chiarezza su tali problemi. La distinzione netta ed espressa di due avvenimenti si profila vigorosa anche nell'unico discorso di Matteo e di Marco, secondo la esegesi logica che ne abbiamo data. Luca quindi non aggiungeva che una maggiore chiarezza, necessaria pei lettori. E poichè la distruzione del Tempio e della città santa risultava, in tutti i testi, come un avvenimento locale e nell'ordine della storia, egli poteva ritenersi autorizzato ad interpretare le frasi occulte. Gerusalemme sarebbe distrutta: un esercito doveva dunque circondarla, costruire un vallo attorno ad essa, prenderla e mettere a filo di spada gli abitanti, condurre i rimasti schiavi tra le nazioni. Una visione realistica non poteva interpretare diversamente. Per altra parte se presso di lui viene quasi obliterata la Parusia finale e nei grandi te-

sti tutto si riferisce alla catastrofe di Gerusalemme, egli ha seguito Matteo nel rappresentare la catastrofe della città santa come una apparizione del Figlio dell'uomo; ed ha un colorito ancora più vigoroso e carico. Avverranno portentosi nel sole, nella luna e nelle stelle; le genti saranno, per lo scotimento delle virtù celesti ed il muggito dei mari, nello sbigottimento di ciò che sopravverrà al mondo abitato ed allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi in tutta la sua maestà e grandezza (1).

Insistere, come alcuni critici, nel sostenere che Gesù abbia concepita la fine di Gerusalemme come un episodio della fine mondiale, che gli evangelisti stessi abbiano partecipato a questa illusione che avrebbe dominata la chiesa primitiva e determinerebbe ancora il discorso escatologico da essi riportato, e sostenere assieme che i Sinottici scrissero dopo l' a. 70 è illogico. O si sostiene l'una idea o l'altra. Affermare come il Loisy che il vangelo di Marco è posteriore alla ruina di Gerusalemme, composto approssimativamente verso l' a. 75, e che Matteo va riportato attorno all' a. 100, include la necessità di sostenere che le predizioni riportate da Marco e Matteo non hanno rapporto colla distruzione di Gerusalemme per opera di Tito (2). Al-

(1) *Lc.* 21, 28-28. Anche nella linea della esegesi comune le risultanze sotto questo rispetto non dovrebbero mutare. Poichè se il discorso escatologico di Luca comprende oltre la distruzione di Gerusalemme anche la fine mondiale, sarebbe lasciato ed accresciuto presso di lui l'amalgama confuso dei due avvenimenti: ciò che, caduta Gerusalemme, non sarebbe stato possibile. Cfr. HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, p. 217 ss.

(2) « La prediction, telle que Marc et même Matthieu l'ont conservée, n'a pas été conçue en vue du siège et de la ruine

lora a che si riferivano nel pensiero degli evangelisti che le hanno riportate, le minacce di Gesù che dovevano avverarsi entro l'ambito della sua generazione? Non è verosimile, neppure nella visuale dei critici, che gli evangelisti abbiano riportato una profezia del Maestro la quale sin dal loro tempo fosse stata smentita dai fatti.

§ VI - L'ESCATOLOGIA DELLA II.^a AI TESSALONICESI

« Forse nessun capitolo della S. Scrittura presenta più difficoltà e maggiori di quelle che presenta all'esegeta il capo secondo di questa lettera. Tutto vi è enigmatico, e pieno di misteri ». Così si esprime l'ultimo e valente commentatore di quelle lettere, il P. I. M. Vostè, delineando la storia delle interpretazioni che quel capo ha suscitato senza risultati soddisfacenti. La conclusione di tutto il volume è un invito ad una umiltà scientifica e cristiana che non cerchi altro che ciò che abbiano voluto significare l'agiografo e lo Spirito santo che l'ha ispirato, accomodando il proprio pensiero al testo, non i testi al proprio pensiero (1).

de Jérusalem par Titus » *Év. Syn.* II 420. E poco dopo, a proposito del consiglio di fuggire con ogni celerità ai monti: « Cette combinaison donne à penser que l'évangéliste n'entend pas décrire la fin de Jérusalem, mais la fin du monde et le grand désarroi au milieu duquel se produira la parousie » (p. 422). Ma se è la fine del mondo, a quale scopo il consiglio a quelli di Giudea di fuggire ai monti?

(1) P. I. M. VOSTÈ O. P., *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, 1917 p. 264 e 287.

L'invito è prudente e saggio: ed è indice manifesto di quella probità scientifica che non deve mai mancare. Ci si può domandare però se la esegesi non si sia da sè intricata battendo una falsa strada e partendo da un presupposto erroneo. Rileggiamo il testo:

¹ Vi preghiamo, o fratelli, riguardo all'avvento (parusia) del Signor nostro Gesù Cristo e della nostra riunione con lui, ² a non lasciarvi tosto scuotere ed allarmare fuori pensiero, nè per ispirito, nè per discorso o lettera che si dicesse venir da noi, come se il giorno del Signore fosse imminente. ³ Nessuno vi inganni in alcun modo. Perchè se prima non arrivi l'apostasia e si disveli l'uomo della iniquità, il figlio di perdizione, ⁴ quegli che si contrappone e si eleva contro quanto si nomina Dio o cosa sacra, sino ad assidersi nel Tempio di Dio, proclamando se stesso Dio... ⁵ Non ricordate che essendo tra voi vi diceva tali cose? ⁶ Ed ora voi conoscete ciò che [lo] trattiene al presente, perchè egli si disveli al suo tempo. ⁷ Poichè il mistero dell'iniquità già lavora. Solo v'è chi lo trattiene al presente, sino a che si tolga di mezzo. ⁸ Ed allora si disvelerà l'iniquo che il Signore Gesù occiderà col soffio della propria bocca ed annienterà colla manifestazione del suo avvento: ⁹ [l'iniquo] di cui l'avvento secondo l'agire di Satana sarà accompagnato da ogni sorta di miracoli, portentosi e prodigi menzogneri, ¹⁰ e da ogni seduzione di ingiustizia per coloro che si perdono, perchè non accolsero l'amore del vero ad averne salvezza.

Notiamo anzitutto qualche punto che va ritenuto come sicuro. Alcuni elementi della descrizione sono già presenti al tempo di Paolo. Il mistero di iniquità è già al lavoro (1): ma c'è qualcosa, o qualcuno, che lo tiene sottomesso, che lo trattiene pel momento: e di

(1) Τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας (*II Thess.* 2, 7).

che si tratti, i Tessalonicesi lo sanno senza bisogno che Paolo sia costretto a scriverlo. La misteriosità colla quale ne parla non deve provenire dalla stilistica apocalittica, visto e considerato che per i Tessalonicesi, ai quali scriveva, il velo non c'era; ma piuttosto alla cura di non mettere per iscritto un'idea che poteva essere compromettente.

C'è al proposito di questo impaccio che trattiene dal manifestarsi in tutto il suo sviluppo questo mistero d'iniquità e l'Uomo della perdizione, una idea che si può e si deve chiamare tradizionale, nel senso genuino storico della parola. Si tratta dello Stato romano; è la « immensa Romanae pacis maiestas ». Tale opinione è fra gli antichi affatto comune e su d'essa Tertulliano insiste con tanta costanza come se l'avesse « da una tradizione apostolica » (1).

L'interpretazione tende a cambiare soltanto quando l'Impero di Roma cade sotto i colpi dei barbari: e l'Anticristo e la fine non sono ancora venute. Allora all'Impero che è caduto si sostituisce lo stato cristiano o la legge civile, o, con Teodoreto, il decreto di Dio. Ipotesi insostenibili (2).

D'altronde occorre riconoscere: se l'Impero Romano del periodo delle epistole ai Tessalonicesi col suo ordi-

(1) VOSTÈ, *op. c.* p. 202: cfr. p. 264 ss. e la frase colla quale il MIGNE enuclea le sentenze degli antichi: *Tanti viri tamque apostolorum temporibus propinqui interpretationem ut rei de qua agebatur convenientissimam, communi omnium postea scriptorum consensu comprobata fuisse animadvertimus* (citato dal VOSTÈ, *l. c.*).

(2) Secondo il TILLMANN ancora è il piano provvidenziale divino che regola la storia religiosa umana (*Die Widerkunft Christi nach den Paulinischen Briefen*, Herder 1909, p. 144).

namento giuridico e la virtù sua organizzativa poteva considerarsi come una potenza che tratteneva e faceva rinviare l'apparizione dell'Anticristo, esso divenne ben presto il grande persecutore dei cristiani, la mostruosa Bestia dell'Apocalissi. Se Tertulliano nella sua apologia rammentava il dovere dei cristiani di pregare per l'impero e lo stato di Roma e manifestava il proprio atteggiamento politico scrivendo « Romanae diuturnitati favemus », si è che già al suo tempo rumoreggiava la tempesta che doveva travolgere coll'Impero tutta la civiltà di Roma, e dobbiamo anche aggiungere, è un tratto di generosità cristiana che conosce in ogni caso il valore della legittima autorità (1). Ma le benemerienze dirette dell'Impero verso il Cristianesimo hanno un aspetto provvisorio e terminano effettivamente avanti la persecuzione neroniana.

Altri dati che non dovrebbero trovare discussione sono la natura di quella apostasia che deve precedere e la sussistenza di Gerusalemme pel tempo in cui comparirà l'uomo di iniquità, il figlio di perdizione « che si assiderà nel Tempio di Dio » manifestandosi come Dio. La apostasia di cui si parla (2) non può essere una ribellione e separazione di una parte delle forze dell'impero che conduca ad un suo smembramento, come hanno voluto alcuni moderni. La parola ha nei LXX e nel linguaggio comune di S. Paolo il significato di una defezione religiosa; d'altronde « l'uomo di iniquità » è considerato quasi la sua espressione suprema, e con essa sembra congiungersi il « mistero d'iniquità » che già lavora. Deve trattarsi quindi d'alcuni cristiani apo-

(1) TERTULL., *Apol.* c. 32.

(2) *Thess.* 2, 3: coll'articolo, ἡ ἀποστασία.

stati, ovvero della defezione dei Giudei dal vero popolo d'Israele, della non accettazione del Cristianesimo che n'era il coronamento necessario, cui tutto l'ebraismo riferivasi (1). Sembra poco verosimile che ad un momento in cui la evangelizzazione è al suo inizio, promettentissima e ricca di entusiasmo, sia nella prospettiva di Paolo la apostasia dei pochi credenti. E n'avrebbe egli parlato ai Tessalonicesi neoconvertiti nel primo incontro?

Invece il rifiuto d'Israele di entrare nelle vie nuove della Provvidenza era in atto. Ai primi anni dell'attività missionaria di Paolo poteva ancora sperarsi in una conversione del Giudaismo: il fervore di convinzioni del neofita predicatore, la esistenza di solidi nuclei di giudei cristiani a Gerusalemme ed in altri centri, l'interessamento che almeno in principio prendevano i Giudei della Diaspora all'esposizione del messaggio cristiano, potevano in quei primi tempi lasciar crescere delle illusioni. Ma già al tempo della II ai Tessalonicesi la defezione si prospettava quasi completa. Non solo: ma i Giudei erano il continuo ostacolo a che si diffondesse il cristianesimo presso gli stessi gentili. Paolo sarà seguito passo passo nella sua carriera di evangelizzazione, di città in città, dalla loro persecuzione implacata. I Tessalonicesi ne sapevano qualcosa per una dolorosa esperienza (*Atti*, 17). Questi Giudei « che hanno

(1) Il rifiuto degli Ebrei d'entrare nel Cristianesimo è presentato da Paolo nella lettera ai Romani come un distacco dal vero Israele. Il tronco antico dell'olivo viene schiantato, e sostituito sulla radice da un innesto selvatico; non tutti quelli che sono di razza israelita sono Israele; il vero Israele che ha le promesse è costituito dai pochi che sono fedeli (*Rom.* 9-11).

ucciso il Signore Gesù ed i Profeti e perseguitano noi, sono spiacenti a Dio ed avversano tutti gli uomini, impedendoci di parlare alle genti perchè si salvino, al fine di compiere del tutto i loro delitti. Ma sovrasta su d'essi l'ira finale! » (*I Thess.* 2, 16 s.). Questo è veramente un mistero incomprensibile di iniquità: e se l'ordinamento romano, cui Paolo efficacemente dovrà ricorrere, non l'avesse tenuto sottomesso, probabilmente Paolo non avrebbe sfuggita una morte immatura e le comunità nuove non avrebbero avuta la durata sufficiente a rassodarne la esistenza. Al tempo della lettera ai Romani, nell'a. 58, la defezione d'Israele si può dire completa. Qualcuno dei suoi connazionali s'è convertito alla fede nuova: vi sono anche alcune comunità di Giudei: a Gerusalemme v'è pure un centro cristiano. Ma S. Paolo ha nei suoi concetti evangelizzatori troppa grandiosità per contentarsi di questo. Il grosso della nazione, il popolo santo ha mancato: è questa l'angustia del suo gran cuore. Israele è stato avulso dalla radice, per uno di quei disegni incomprensibili della Provvidenza divina cui Paolo cerca invano di scrutare, ed è stato in sua vece inserito il popolo delle genti innumeri (1).

E l'Uomo di perdizione, l'« Uomo della iniquità » (2) ne sarà l'espressione più completa ed altera. La sua

(1) Il TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi* p. 132 s., oppone che S. Paolo predice per la fine il ritorno dei Giudei a Dio piuttosto che la loro definitiva apostasia (*Rom.* 11, 25 s.). L'obbiezione parte da un falso presupposto: che l'apostasia di cui parla l'Epistola ai Tessalonicesi debba riferirsi alla fine mondiale.

(2) Propriamente « l'uomo della illegalità ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας; cfr. *Mt.* 24, 12, καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν.

figura misteriosa è tolta dalla tradizione e colorita coi suoi colori. Il termine di *Anticristo* però non gli è attribuito benchè ne possa presentare le sembianze. Esso sarà l'uomo della iniquità, l'uomo della perdizione in opposizione a Cristo venuto a portare la salvezza: ciò che è poco caratteristico. Le altre frasi (1) sono tolte da Daniele, il quale parlando di Antioco scrive: « Questo re farà ciò che gli piacerà, e s'innalzerà, e si magnificherà sopra ogni Dio: e proferirà cose strane contro il Dio degli Iddii » e da Ezechiele nell'oracolo pel principe di Tiro: « Questo dice Iahvè Iddio: Poichè il tuo cuore s'è gonfiato, ed hai detto: Io sono Dio, e siedo sul trono di Dio... » (2).

Il « Tempio di Dio » nel linguaggio di Paolo non poteva significare che il Tempio di Gerusalemme. A quel tempo esso era ancora in piedi, e Paolo andando a Gerusalemme non dimenticherà di recarvisi ad adorare Dio come vi si erano recati i padri suoi. Un Tempio cristiano non v'era ancora: le sale delle adunanze delle comunità non ne avevano ancora rivestito la maestà esteriore: esse, esteriormente, potevano piuttosto sostituire le sinagoghe che non il Tempio. Caduto il Tempio di Gerusalemme, senza che la fine mondiale fosse venuta, l'esegesi paolina tramutò il concetto del Tempio in quello della Chiesa, ovvero vi vide indicato genericamente il luogo ove si presta onore e culto a Dio. Eppure da ciò fare avrebbe dovuto trattenerla se non il testo, almeno il parallelismo coi testi dei Sinottici.

(1) « Quei che si oppone e si esalta sopra tutto che si nomina Dio od adorabile, in maniera da assidersi egli stesso nel Tempio di Dio, manifestando se stesso come Dio ».

(2) *Dan.* 11, 36 (cfr. 9, 27); *Ez.* 28, 2 (cfr. *Is.* 14, 13, ss.).

È questo parallelismo ancora un fatto sicuramente constatabile. Ritorna nelle parole di Paolo l'avviso di Gesù: « Guardate che alcuno non vi seduca: poichè molti verranno nel mio nome, dicendo: Io sono il Cristo: e sedurranno molti... Guardate di non turbarvi » (1). Non solo: ma anche nelle parole di Gesù vi è la predizione dell'abbominio della desolazione stante dove non deve, nel luogo santo, spiega Matteo; diciamo, nel Tempio di Dio, come spiega Paolo. Ancora: prima della fine cosmica e del giudizio finale delle genti vi sarà una catastrofe che riguarderà Gerusalemme ed il Tempio di Dio, e dovrà precedere la predicazione del vangelo a tutte le genti: come in Paolo, prima del giorno del Signore dovrà precedere l'apostasia e l'Anticristo che porterà l'abbominazione nel Tempio sedendovi al posto di Dio. La venuta di questi sarà « secondo l'operosità di Satana in potenza ed in prodigi di ogni sorta, in portenti mendaci ed in ogni inganno di ingiustizia per quelli che si perdono », appunto secondo la descrizione del Vangelo: « Ed allora se alcuno vi dirà: Ecco quì il Cristo, eccolo là, non crediate. Poichè sorgeranno dei pseudocristi e dei pseudoprofeti e faranno segni e portenti da sedurre se fosse possibile anche gli eletti » (2).

Allora? Allora il testo è rimasto e doveva rimanere incomprensibile perchè lo si è inteso della fine mondiale mentre tutto in esso si riferiva ad un avvenimento vicino, ad un mistero di iniquità che già agiva, ad un ostacolo che al presente lo tratteneva, ma che non aveva che a togliersi di mezzo perchè esso si svolgesse

(1) *Mt.* 24, 4-6.

(2) *Mc.* 13, 21 s.

in tutta la sua grandiosità di male. Riferendo tutto alla fine mondiale ne venne la necessità di tutto spostare e trasformare: all'impero Romano si dovè sostituire la legge cristiana, al Tempio il luogo generico del culto, al mistero d'iniquità, fatto individuato presente, la manifestazione perenne dell'attività Satanica.

Parecchi moderni hanno compreso ciò: ed hanno cercato di dare del passo una interpretazione storica. Hanno parlato così dell'attesa di Nerone redivivo, concludendo colla non genuinità della lettera, scritta però sempre nell'età apostolica: di Caligola che aveva ordinato di stabilire la sua statua nel Tempio di Gerusalemme. Hanno trasformata l'apostasia religiosa in una secessione politica. Hanno così evitati gli inconvenienti detti sopra: ma sono incappati in un altro gravissimo: quello di staccare la escatologia di S. Paolo dalla tradizione evangelica, fissatasi contemporaneamente in un ambiente tutt'altro che a lui estraneo, e di attribuire a lui una concezione sostanzialmente nuova e personale, se pure colorata delle tinte antiche.

Paolo si muove nell'orbita cristiana, e le sue idee non differiscono sostanzialmente da quelle riportate dai Vangeli, anche quando alcuni elementi sembrano nuovi. L'apostasia, il *mysterium iniquitatis* (cfr. Mt. 24, 12) sono la defezione di Israele, la sua lotta contro il Cristianesimo; essa è presupposta, ed altre volte, se non nel discorso escatologico, chiaramente espressa da Gesù come la causa della distruzione del Tempio di Gerusalemme ed il motivo della giusta vendetta di Dio. Se nei Vangeli essa appare già definitiva sino dal tempo di Gesù mentre in Paolo appare futura od in atto, si è che effettivamente Israele ha avuto un altro richiamo alla penitenza e alla fede; la predicazione apostolica è

ancora rivolta e si rivolgeva continuamente prima ad esso, con rispetto consacrato ai suoi privilegi.

L'uomo di iniquità, l'uomo di perdizione, non si può dire un elemento nuovo od estraneo ai Vangeli se non perchè è più individuato. Il Vangelo parla di falsi Cristi e di falsi profeti: Paolo parla al singolare. Anche nel Vangelo c'è però il singolare nella frase: « Se alcuno vi dirà: Ecco il Cristo ». Sovratutto, presso Marco l'abominio della desolazione (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) è interpretato d'una persona, poichè l'aggettivo seguente (ἐσθηκότα) è maschile. L'osservazione è del Wright (1). Non ci facciano specie i dettagli grandiosi della descrizione. Come si è detto, gli elementi sono tolti di peso da passi di Daniele e d'Ezechiele e sono nel genere delle apocalissi: le immagini non superano quelle colle quali Cristo descrive le lotte avanti la fine di Gerusalemme. Il Card. Billot rileva opportunamente a che corrispondano nel fatto le fantasiose e ricche descrizioni di Daniele sulla *abominatio desolationis* del tempo di Antioco, « dove parecchi sembrerebbero supporre non so quali arcani ancora inspiegati ». (2) Nella prima epistola di S. Giovanni l'Anticristo non è che un eretico « il quale nega che Gesù è il Cristo... che nega il Padre ed il Figlio »: e nella seconda epistola è concepito sotto tal titolo un doceta il quale non riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne (3).

(1) *Synopsis*, p. 131.

(2) BILLOT, *La Parousie* p. 107.

(3) *I Ioh.* 2, 22; 4, 3; *II Ioh.* 7. Notisi il passaggio dal plurale al singolare che può illuminare il passo di S. Paolo: « Poichè molti seduttori sono usciti nel mondo, i quali non confessano che Gesù Cristo è venuto nella carne. Questi è l'ingannatore e l'anticristo ».

Da chi effettivamente nelle vicende storiche esso sia stato rappresentato è un problema che difficilmente riceverà una soluzione definitiva: come non l'ha ricevuta l'abbominio della desolazione dei Vangeli. Si potrebbe pensare a qualcuno dei capi della rivolta che condussero alla ruina dell'a. 70, di quei *zelatori* che come Giovanni di Giscala o Simone Bar-Gioras si collocarono nel Tempio mettendovi la propria sede e facendone quasi una caverna di brigantaggio. È vero che non appare che costoro avessero intenzione di profanare il Tempio e di opporsi a Dio ed al culto sacro: anzi rifulgeva forse a loro l'ideale messianico delle lotte maccabaiche. Ma effettivamente essi furono gli uomini senza legge che posero l'abbominio e la desolazione nel Tempio, uccisero i capi delle famiglie sacerdotali ed il Pontefice istesso: furono i tiranni del popolo di Gerusalemme. Potrà ad alcuno sembrare che tutto ciò dovesse ormai essere fuori dalla visuale del mondo cristiano. Ma che Gerusalemme ed il Tempio avessero perduto il proprio valore nel pensiero cristiano, e particolarmente di ebrei cristiani come Paolo, è più una prospettiva nostra che non una realtà. Meriterebbero anche di essere esaminate con maggiore rispetto le referenze patristiche relative ad alcuni personaggi i quali sono rimasti famosi nelle tradizioni cristiane e che sono richiamate ora, per altri scopi, dal Wetter: quali il ribelle Theuda che si autoproclamava grande μέγαν, Dositeo samaritano che secondo Origine cercò di convincere i suoi contemporanei « ch'egli era il Cristo predetto da Mosè » e Simon Mago menzionato da Giustino fra alcuni uomini sedicentisi Dei (1).

(1) ORIG., *Contra Celsum* I 57 (Secondo VI. 11 Dositeo si

Ad ogni modo è da tener presente che i dettagli della descrizione risentono dell'influsso delle concezioni tradizionali, trasportate all'oscuro avvenimento di cui Gesù aveva parlato: e che le frasi stesse non sono che un calco e una ripetizione di frasi antiche: di modo che è difficile dire con quale letteralità dovevano avverarsi. Siamo nello stile apocalittico che è un po' stile di maniera e che va interpretato secondo le proprie leggi.

Maggiore difficoltà presenta la frase con cui viene annunciata la perdizione di quest'uomo d'iniquità. « Il Signore Gesù lo ucciderà collo spirito della sua bocca e lo distruggerà col disvelarsi della sua parusia (1) ». La prima immagine è tolta da Isaia: il rampollo della radice d'Isaia « ucciderà il malvagio col soffio delle sue labbra » (2). La seconda sembra dover esser interpretata nel senso che abbiamo ritrovato nei Vangeli. La venuta di Gesù non ha un valore esclusivamente escatologico. Nella lettera ai Tessalonicesi si è soliti identificare la *parusia* di Gesù (v. 8) con la parusia ed il « giorno del Signore » dell'inizio (v. 1-2). In realtà nel silenzio di Paolo su una parusia distinta, il richiamo sembrerebbe ovvio. Ma il trovare nei Sinottici una separazione sì netta ed esplicita di due avvenimenti, il primo dei quali, nell'ordine del tempo, richiama sotto tanti aspetti l'avvenimento descritto da Paolo, deve lasciare perplessi. Sembra che l'apostasia e la parusia dell'uomo di iniquità debbano avere prima del giorno

sarebbe proclamato Dio); GIUSTINO, *Apol.* I 26. Cfr. WETTER, *Der Sohn Gottes*, p. 4 ss., il quale però gonfia oltre misura il valore di quelle testimonianze.

(1) *II. Thess.* 2, 8.

(2) *Is.* 11, 4.

del Signore non solo il suo sviluppo, ma anche la propria conclusione distinta, come la tribolazione dei Sinottici che pure sarà preceduta dalle seduzioni di falsi Cristi e dall'abbominio della desolazione nel luogo santo. La tormentata frase paolina non l'esclude: ed introdurre una opposizione tra le concezioni di Paolo e quelle dei Sinottici in un punto sì capitale non è prudente. Più che non sottolineare una identità od una diversità d'una parusia del Signore, Paolo tende a mostrare la facilità colla quale il Signore Gesù distruggerà l'Iniquo: basterà il soffio delle sue labbra, il semplice manifestarsi della sua venuta. Scopo dell'Apostolo è mostrare che il dì del Signore non è imminente in modo da dover interrompere o mutare il corso regolare della vita. Se colla distruzione dell'uomo d'iniquità coincidesse la fine mondiale l'argomentazione di Paolo ne scapiterebbe di valore.

In tal caso s'illumina di nuova luce l'aria misteriosa con cui Paolo parla dell'ostacolo che trattiene la manifestazione dell'« uomo d'iniquità ». Poichè Paolo alludeva, secondo la esegesi più comune, all'impero romano, s'è congetturato che egli non volesse accennare pubblicamente ad una sua scomparsa, data la fede nella perennità di Roma. Un'altra congettura in ogni caso sembrerebbe più ovvia. Se il mistero d'iniquità era rappresentato dagli Ebrei e l'ostacolo dall'impero, Paolo non poteva scriverne liberamente senza correre il pericolo di attizzare nuove documentate accuse da parte degli Ebrei. Se i fedeli di Roma (ed i Tessalonicesi non so quanto lo fossero) ci tenevano all'eternità dell'Impero, gli ebrei non lo odiavano meno come oppressore della propria nazione. L'elogio a Roma doveva suonare offesa al sentimento patrio, alla aspirazione alla libertà nativa

della nazione. V'è d'altronde a base della prima congettura una interpretazione erronea del testo, fonte di difficoltà senza numero ed insolubili. Lo si intende nel senso che la potenza raffrenatrice di quel *mysterium iniquitatis* debba scomparire. Ora la frase, ellittica, suona così: « Soltanto v'è chi lo raffrena ora, sino a che si tolga di mezzo » (1). L'Impero, che è attualmente un freno, non è detto che lo sarà sempre: esso, pur sussistendo, può mutare atteggiamento, e la storia lo dirà eloquentemente. Se anche non passi alla ostilità contro il Cristianesimo, può disinteressarsi delle sue lotte, e togliendosi di mezzo quale muro di separazione e quale paciere, esporre il Cristianesimo nascente alle persecuzioni dei suoi nemici potenti per diverse influenze. Più conforme alla storia, esso può ad un dato momento cessare da tale ufficio che la Provvidenza sembrava temporaneamente affidargli, per eseguirne un altro, ugualmente previsto, contro il popolo deicida. La frase ad ogni modo non indica una fine dell'Impero, come non indica che esso sarà sempre favorevole ai cristiani.

Giusto giudizio di Dio: « quelli che non hanno accolto l'amore della verità a salvezza » crederanno alla menzogna, « affinchè siano giudicati quanti non hanno creduto alla verità, ma si sono compiaciuti nella ingiustizia » (2). La frase in sè è generica, per quelli che si perdono: (3) ma effettivamente quelli che hanno respinto l'amore della verità, che non vi hanno creduto compiacendosi nella ingiustizia non sono nel comune concetto di Paolo i gentili, presso i quali egli ha tro-

(1) Μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται (v. 7).

(2) II Thess. 2, 10-12.

(3) Τοῖς ἀπολλυμένοις.

vata un'accoglienza si favorevole da centuplicare il suo entusiasmo e la sua speranza: ma i suoi connazionali, gli ebrei, che si sono esclusi dal Regno. L'apostasia è loro; e su loro « pende l'ira sterminatrice » (1).

Tutto quindi il testo sembra illuminarsi se si accolga l'idea, già riscontrata nei Vangeli, che la *parusia* e *l'apocalissi* di Gesù non hanno sempre carattere escatologico: e che Paolo, com'era da attendersi, non fa che richiamarsi ai concetti svolti dai Sinottici. In tal caso ne consegue ancora la soluzione del problema letterario della seconda ai Tessalonicesi: non è più possibile discutere la genuinità della lettera, che avrebbe dovuto riconoscersi come schiettamente paolina anche per la tradizione e per lo stile. Il pensiero di Paolo è coerente con se stesso, come con quello di Gesù, quale ci è conservato dalla più antica tradizione scritta del suo pensiero.

§ VII - RISULTANZE FINALI

All'escatologismo « conseguente » si oppone una teoria non meno conseguente. La tesi svolta nelle pagine precedenti ha anch'essa il carattere di una piena coerenza. La soluzione non è del tutto nuova: essa era stata prospettata da molti esegeti timidamente, per qualche caso, sotto la pressione della difficoltà presentate da singoli testi, nella apparenza di un *effugium*. Nessuno, ch'io sappia, aveva osato svolgerla nella sua logicità. Si sono torturati i testi, la grammatica come i cervelli: si è rinunciato definitivamente ad una esplicazione: ma non si è osato trarre le conseguenze di

(1) *I Thess.* 2, 16: ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοῖς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.

ipotesi pacificamente accolte. La sobrietà occidentale di forma si trasferiva inavvertitamente a giudicare di espressioni sorte nella terra nativa dei profeti e delle apocalissi.

Gli « escatologisti » hanno cincischiati, con una critica letteraria audace, i discorsi escatologici. Invece di sforzarsi a comprenderne l'intima organicità e concordanza, hanno presupposto che fossero mosaici senza connessione e li hanno divisi e suddivisi *sine fine*, discriminando aggiunte e successive modificazioni di pensiero a proprio piacimento. Ma soprattutto hanno spezzata l'unità fondamentale del Vangelo e della dottrina di Gesù, arrivando persino a negare che Gesù abbia insegnata una morale che non fosse provvisoria, rifiutandogli quanto si riferiva all'organismo della Chiesa, e sino l'intenzione di formarla. La storia stessa delle origini cristiane veniva spezzata. Il Cristianesimo, per uno strano paradosso, non era sorto dal cuore di Cristo, ma precisamente dallo svanire della sua illusione. L'insegnamento parabolico, depurato da ogni elemento che potesse apparire allegorico, subiva una interpretazione forzata e contorta.

L'esame precedente del concetto del Regno di Dio nell'insegnamento del discorso delle Beatitudini, delle parabole, e dei discorsi escatologici ci ha condotti a identici risultati. Della morale Gesù fece la legge nuova del suo Regno. Ora la morale si insegna in questa vita, non pel regno celeste. Gesù è venuto a chiamare i peccatori, non i giusti: non a giudicare il mondo, ma a salvare il mondo. La frase di S. Giovanni rappresenta bene il pensiero e tutto l'atteggiamento di Gesù quale è dato nei Sinottici. Le parabole descrivono il Regno come il fruttificare della parola delle anime: come il

lievito che fa fermentare la pasta, come il granello di senape che cresce ad arbusto sproporzionato al seme. L'avveramento meraviglioso di tali parabole è esso stesso un argomento per la loro interpretazione e la loro genuinità.

Ora una esegesi logica, che appare imposta dai testi e che unica sembra rispondere compiutamente alle loro difficoltà, scioglie i problemi dei testi escatologici.

L'avvento di Gesù, in molti testi, almeno paolini, ha una significazione nettamente escatologica e mondiale. In altri, come ha rilevato molto giustamente il Card. Billot, si riferisce piuttosto a quella *parusia* del Signore « nelle segrete e quotidiane anticipazioni ch'essa ha alla morte di ciascuno tra noi ». (1) Nella massima parte dei casi la Parusia di Gesù si riferisce nei Vangeli al suo rivelarsi nella storia come vendicatore di Gerusalemme. Luca, nei testi denominati escatologici, non ha nulla che si riferisca alla escatologia mondiale: questa rimane nelle descrizioni della giustizia finale che il Signore farà delle opere di ciascu^o 10.

Si illumina quindi di una nuova luce un punto rimasto oscuro malgrado i tentativi fatti in tutti i sensi, anzi oscurato ancor più dalle recenti teorie escatologiche: l'attesa di una Parusia vicina, quale si può riscontrare nei primi documenti della Chiesa. *Maran atha, il Signore viene*: sembra quasi una parola d'ordine che passa di comunità in comunità (2).

A dir vero la misteriosa abusata frase paolina (*I Cor.* 16, 22) non è ben scelta a provare quella attesa. Il pregiudizio escatologico ha fatto, ancora una

(1) *La Parousie*, p. 148 s.

(2) RENAN, *Vie de Jésus*, c. XVII.

volta, dimenticare sino la grammatica. *Maran atha*, non può grammaticalmente tradursi *il Signore viene*, ma deve tradursi *Il Signore è venuto*. Possibile, una divisione *Marana tha*, *Signor nostro*, *vieni*, ma improbabile per la concordanza della documentazione testuale. Nè la finale della prima ai Corinzi nè il contesto immediato della *Dottrina dei XII Apostoli* che è l'unico documento antico che ripeta la « parola d'ordine » esigono il concetto di una attesa. Non è improbabile in tal caso la interpretazione suggerita dal HOMMEL, *il Signor nostro è il segno*, nel senso di tessera dei cristiani (1).

Ad ogni modo l'attesa di una Parusia vicina del Signore è documentata, mentre il tempo non sembra affievolirla.

Ora quale parte vi ebbe l'annuncio dato da Cristo di una sua venuta entro il giro di una generazione? È vero che questo suo arrivo aveva un valore locale e determinato: ma nelle grandiose immagini usate non apparivano molto nitidi i suoi limiti: ed ancor meno si vedeva chiaro, pur nei testi evangelici, in quali rapporti di tempo dovesse trovarsi quell'avvento col ritorno finale, quando si sarebbe restaurato il regno più assoluto e più completo di Gesù Cristo nella gioia degli eletti. Il futuro, lanciato come una immensa speranza, era naturale che venisse avvicinato, come abitualmente nei Profeti che dovettero mantenere per secoli viva e sentita la visione del miraggio messianico.

(1) Perchè fosse grammaticalmente consentita la traduzione *il Signore viene*, si dovrebbe avere nell'aramaico non il perfetto, ma il presente *Maran athe*. Cfr. HOMMEL in *Zeits. f. die neutest. Wiss.* 1914 p. 317 ss. Il confronto col testo dell'Apocalisse (22, 20) ha tratto in inganno.

Una frase ha S. Paolo, rivelatrice d'uno stato d'animo: « ...se pur è giusto presso Dio retribuire tribolazioni a quelli che vi tribolano: ed a voi che siete tribolati, il riposo con noi nel disvelarsi del Signore Gesù dal cielo... » (1). Quel disvelarsi del Signore Gesù dal cielo è indubbiamente il ritorno finale. Ma lo stato di spirito che ha suggerita la frase noi lo ritroveremo nella Apocalissi di S. Giovanni, quando la visuale del castigo di Dio si sposta da Gerusalemme alla Babilonia grande. Allora, come un tempo per la nazione ebraica, il Signore viene, — ed è vicino — a vendicare il sangue dei giusti uccisi. È ancora una Parusia, pur essa nel cerchio della storia, che lo Spirito e la Sposa invocano: « E lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! E chi ascolta, dica: Vieni!... E quegli che testimonia di queste cose dice: Sì, vengo presto. Amen. Vieni, Signore Gesù »! (2). In Luca noi abbiamo trovata l'antica concezione: la vendetta pende su Israele e la liberazione è attesa dalla oppressione delle lotte penose del giudaismo: è una riprova che la sua origine è anteriore all'a. 70 (3). Se a noi che siamo distanti di secoli, le persecuzioni di Gerusalemme o di Roma appaiono come un punto limitato nel tempo e nello spazio, e non hanno, perchè passate, la virtù di ridestare vivi sentimenti d'angoscia e di speranze, non così doveva essere per le generazioni cristiane che si trovavano in quell'ambiente arroventato. In modo speciale dovevano essere sentite le oscure minacce e profezie su la ruina di Gerusalemme, che si riconnettevano a parole autentiche del Maestro

(1) *II Thess.* 1, 6-7.

(2) *Apoc.* 22, 17. 20.

(3) *Lc.* 21, 28 nel commento datone sopra.

CAPITOLO TERZO

e che dovevano porre fine ad un passato glorioso, con cui il sentimento nazionale, tradizioni radicate di pensiero e di religiosità legavano anche quelli che se n'erano in sostanza staccati passando al Cristianesimo, come dovevano essere l'inizio di una fase nuova, ugualmente misteriosa, per la storia umana. Solo rimettendoci in quello stato di spirito noi intenderemo completamente i testi dei Vangeli e delle epistole: come solo mettendoci nella passione e nel martirio delle persecuzioni neroniana e seguenti potremo comprendere il valore della Parusia nella Apocalisse.

CAPITOLO QUARTO

LA REDENZIONE NEL PENSIERO DI GESÙ

L'Eucarestia è eminentemente il memoriale della passione e della morte di Gesù: è la partecipazione del corpo dato ai carnefici, del sangue sparso per riscatto di molti. Nei racconti dell'istituzione eucaristica il carattere di sacrificio dato alla morte di Gesù (potremmo dire al rito stesso, ma questo non entra nella nostra discussione) è evidente. Quel sangue è il suggello della nuova ed eterna alleanza. La Pasqua antica è sostituita dalla nuova Pasqua, immolata da Cristo, ed in Cristo.

La Comunione è l'unione mistica, fisica anzi, del credente con Cristo morente allo scopo di rendere proprio il merito del suo riscatto e partecipare della sua vita.

Questi pensieri furono di Gesù, o gli furono attribuiti dalla tradizione cristiana? Gesù ebbe coscienza di tale valore che doveva avere la morte sua: ovvero si tratta di una interpretazione dei fatti dovuta alla fede successiva?

■
* *

I critici non credenti da lungo tempo negano a Gesù il concetto della morte redentrice: e ne trovano vo-

lontieri le origini nelle speculazioni teologiche di San Paolo dietro un influsso del misticismo pagano. La redenzione, innegabilmente, tiene un posto dominante nel pensiero e nelle lettere paoline, come d'altronde nella fede nostra cristiana. Paolo professa di voler predicare solo Gesù e Gesù crocefisso, stoltezza per le genti e scandalo per gli Ebrei, ma fonte di salvezza pei credenti. La interpretazione escatologica del pensiero di Gesù esclude naturalmente il concetto di redenzione, ed il valore relativo dato alla sua morte. Nel pensiero di Gesù vi doveva essere la rinnovazione totale del mondo, ed il nuovo ordine di cose recava con se la giustizia assoluta: non si trattava di redimere le anime da colpa.

Non si nega che Gesù potesse avere il presentimento pauroso di una fine violenta. Le lotte aspre ch'egli ebbe coi Giudei, l'accanimento dei suoi nemici, la necessità in cui talvolta si trovò di sottrarsi dalle loro mani ritirandosi lontano, dovevano creare in lui il dubbio almeno della fine violenta: ma si afferma assieme che non l'abbandonò mai, nemmeno agli ultimi momenti, la fiducia in una azione sovranaturale e miracolosa di Dio, la speranza di una rinnovata fortuna, il cangiamento provvidenziale degli avvenimenti. La lotta coi Farisei doveva snodarsi o con un miracolo o con una catastrofe. Fu la catastrofe: ma Gesù non aveva perduta completamente la fede in una soluzione miracolosa. L'ingresso trionfale ch'egli fece a Gerusalemme la settimana avanti di morire supposeva tal fede, piena ed ingenua. Egli aveva preparato quella manifestazione clamorosa, come una specie di inaugurazione del nuovo Regno. Era venuto a Gerusalemme non per morirvi, ma sperando nel trionfo. Nell'ultima cena stessa

la prospettiva del convito messianico cancellava l'impressione paurosa della morte.

Quel trionfo fu effimero come illusoria la speranza di Gesù.

Quando Cristo fu morto, e malgrado la morte si rinsaldarono la venerazione pel Maestro e la fede in lui, si dovè cercare la ragione recondita di quella fine: il perchè Gesù, il Messia, dal quale si attendeva la redenzione d'Israele, non fosse stato liberato dal patibolo da Dio che l'aveva suscitato. Si scrutarono così le profezie dell'A. T.: e si trovò l'idea del Servo di Jahvè che soffre e muore pei peccati del suo popolo, e si tramutò il primitivo concetto messianico. Al regno di Dio stabilito per l'eternità dal giudizio e dalla onnipotenza divina si sostituì la redenzione mediante il sacrificio del Calvario. Al Messia glorioso fu sostituito il Crocefisso.

Occorreva però che Gesù avesse avuta prescienza di tale sua missione e che avesse predetta in anticipo la propria fine. Furono così create le predizioni attribuite a Gesù sui propri patimenti, ed il rito che la morte di lui doveva commemorare lo si fece creare dalle sue labbra.

*
* *

Prima di esaminare le verosimiglianze storiche di una tale esposizione delle origini dell'idea della redenzione, conviene esaminare i testi dei Vangeli. Perchè potrebbe anche darsi che nel fatto di Gesù, ricco di molte caratteristiche che lo distinguono dal resto della storia umana, vi fosse qualcosa anche a questo riguardo che superasse le verosimiglianze psicologiche delle anime d'una normale mediocrità. D'altra parte, metten-

doci per un momento, nella valutazione storica delle fonti, sulla linea mediana delle tesi critiche, possono sempre esservi dettagli e considerazioni che rendano un dato racconto evangelico di assoluto valore per l'impressione speciale che esso suscita in noi d'una viva realtà.

Il primo oscuro accenno alla morte violenta di Gesù lo troviamo sotto il velo di una parabola riferita da Marco in accordo cogli altri due Sinottici. S'era appena ai primordi della sua vita pubblica e cominciavano già le ostilità dei Farisei, messi in guardia contro le sue tendenze innovatrici. Gesù è al banchetto di Levi circondato da diversi peccatori e pubblicani. I Farisei, che per definizione si separano da ogni contatto impuro, rilevano questa indecenza: e Gesù si limita a rispondere ch'egli è venuto per chiamare, come medico, non i giusti ma i peccatori. Nuovo appiglio presenta il fatto che i Farisei ed i discepoli del Battista stavano digiunando; il contrasto della austerità dei Farisei e del Battista colla larghezza di vita del nuovo Maestro di morale è messo subito in rilievo. Gesù risponde: « Possono forse gli amici dello sposo digiunare mentre con loro è lo sposo? Quanto tempo hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. Ma verranno giorni quando sarà ad essi strappato lo sposo, ed allora digiuneranno in quel giorno? » (1).

La forma parabolica così familiare a Gesù, la perfetta rispondenza di essa alle circostanze del banchetto che evocava facilmente un convito nuziale sono nello stile di Gesù. Era nel suo costume di rispondere non direttamente, ma con un paragone od una pa-

(1) *Mc.* 2, 18-20 e *parall.*

rabola, nel che era sempre di una felicità sorprendente. Seguirà subito dopo la parabola del rappezzo di panno nuovo a vestito vecchio (i convitati naturalmente dovevano essere vestiti a festa): e quella del vino, e degli otri ne' quali va versato.

A meglio convincerci dello stile di Gesù che il racconto manifesta, facciamo il confronto colle risposte date da Gesù in altro banchetto, tenuto nella casa di Simone il lebbroso. Il Fariseo quando vede la peccatrice che profuma i piedi a Gesù e glieli asciuga coi suoi capelli senza che Gesù si opponga, si scandalizza e rivela nello sguardo e nell'atteggiamento la propria sorpresa se non il proprio sdegno. Gesù risponde similmente con una parabola. « Un creditore aveva due debitori. Il primo doveva cinquecento denari, ed il secondo cinquanta. Non avendo essi di che restituire, condonò il debito ad entrambi.... » (1).

E' la stessa maniera, lo stesso stile.

La genuinità della parabola del resto non è discussa. Piuttosto si critica la interpretazione. Non si deve trasformare una parabola in allegoria: Gesù fu ammirabile compositore di parabole, non facitore artificioso di allegorie complicate. Egli voleva provare semplicemente che si danno casi in cui non può convenientemente esigersi l'austerità del digiuno, ad esempio il caso delle nozze. Bastava per infirmare il principio che sembra a base della critica farisaica. Identificare lo sposo con Gesù è trasformare in allegoria la parabola primitiva (2).

Eppure quello svolgimento v'è in tutti i Vangeli,

(1) *Lc.* 7, 36-50.

(2) LÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 178 ss.

Marco compreso. Gli amici dello sposo non possono digiunare « fino a quando lo sposo è con loro ». Questa limitazione, necessaria, conduceva spontaneamente il pensiero al periodo in cui lo sposo non sarebbe più con loro: o meglio (se non ci fosse stata sino dall'inizio una velata allusione allegorica) al tempo in cui essi avrebbero dovuto abbandonare lo sposo terminate le nozze. Il pensare al tempo in cui lo sposo sarebbe strappato ai suoi amici veniva quindi spontaneo e naturale data la lotta divenuta d'un tratto accanita. Non tardava molto tempo che i Farisei complottavano cogli Erodiani di sopprimerlo (1).

V'è dunque un sicuro lontano accenno ad una morte violenta.

*
* *

Affermazione più nitida e recisa dei suoi futuri patimenti si ha dopo la « confessione di Cesarea ». Giustamente la critica moderna ha veduto in quel fatto uno svolto decisivo della vita pubblica di Gesù, della fede dei suoi. Gesù ha compiuto diversi miracoli ed ha avuto campo di esporre la propria dottrina. Si è legati anche alcuni discepoli, ch'egli ha chiamati a seguirlo nell'avvicinarsi del suo ministero, allo scopo, detto a Simone, di farne dei « pescatori d'uomini ». Quale concetto si sono formati di lui questi discepoli scelti? Gesù li interroga su le opinioni della folla, poi sul loro pensiero. Simone risponde per tutti, confessando la sua fede in Gesù Messia Figlio di Dio: segue nel racconto di Matteo, la promessa del Primato.

Ma a quel riconoscimento della sua Messianità, Gesù fa seguire l'ordine reciso di non manifestarla

(1) *Mc.* 3, 6.

ad alcuno. Anzi « incominciò ad insegnare loro che il Figlio dell'uomo doveva soffrire molto, essere reietto dagli anziani e dai capi dei sacerdoti, ed essere ucciso per risorgere dopo tre giorni. E ne parlava francamente. E prendendolo Pietro in disparte, cominciò a sgridarlo. Ma egli voltatosi, e guardando i discepoli suoi, gli impose silenzio, dicendo: « Va lungi da me, Satana, poichè non hai il sentimento di Dio, ma quello degli uomini » (1). Un dettaglio rimarchevole ci offre il testo parallelo di Matteo: « Gesù cominciò da allora a mostrare » la necessità della sua morte (2). E' una data su cui l'evangelista attrae l'attenzione.

Il pensiero di Gesù appare già completamente maturato e cosciente. Nel contrasto sì vivace tra Pietro e Gesù si rivelano due sentimenti e due concezioni diametralmente diverse. In Pietro opera l'amore pel Maestro e la fiducia assoluta nel suo potere, come l'attesa gloriosa del regno messianico. D'altra parte se Gesù lo respinge lontano come un tentatore, malgrado l'ingenuo affetto che lo muove, non è solo perchè la morte gli appaia come un esito purtroppo umanamente certo d'una lotta combattuta con estrema disparità di mezzi e sul quale non sono lecite le illusioni. È il disegno divino che così comporta. Non è lecito a Pietro il distornelo: cercando di farlo, egli compie l'ufficio di Satana, poichè tenta di farlo deviare dalla via prefissagli da Dio. Il disegno divino appare come una « necessità » ineluttabile: senza che se ne annunci specificatamente la ragione. Dopo un breve termine, tre giorni, sarà la resurrezione: ma prima è il supplizio spaventoso; ed è

(1) *Mc.* 8, 27-30.

(2) *Mt.* 16, 21: Ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς δείχνειν...

su questo che insiste Gesù, ed è questo ciò che turba il pensiero di Pietro. I sentimenti « degli uomini » sono indubbiamente diversi: nulla di più opposto alla concezione messianica popolare e corrente di un Messia paziente ed ucciso dai suoi stessi connazionali. Ma la « carne ed il sangue » non potevano suggerire nulla a proposito.

Quella predizione, in termini pressochè uguali, sarà rinnovata da Gesù altre volte nelle sue confidenze cogli apostoli, passando per la Galilea, in un incognito perfetto che testimonia della gravità della situazione (1), poi salendo a Gerusalemme per le feste pasquali: (2) ancora, dopo che i discepoli l'hanno interrogato sulla venuta del regno di Dio (3). La morte come la resurrezione appaiono sempre comprese in un piano divino ineluttabile, senza che peraltro si insista sugli scopi ad esso prefissi.

Si è obbiettato che l'enunciato generale di questi discorsi nei quali non appare nessuna sentenza formalmente ritenuta come parola del Signore, è ricalcato sui fatti compiuti e sul tema della predicazione cristiana primitiva, e non rischiera il singolare segreto mantenuto da Gesù col pubblico sulla sorte che l'attendeva. È nota l'idea del Wrede sul « segreto messianico » dei Vangeli (4). « Tutto ciò che riguarda la messianità di Gesù non appartenerrebbe alla tradizione, ed il preteso riserbo del Salvatore non sarebbe forse stato che un silenzio assoluto, molto più facile a con-

(1) *Mc* 9. 30-31. « Traversavano la Galilea, e non voleva che nessuno lo sapesse.... »

(2) *Mc* 10, 32-34.

(3) *Lc.* 17, 20, 24-25.

(4) WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901.

cepire che non la situazione equivoca descritta dagli evangelisti » (1).

Per ciò che riguarda il riserbo usato da Gesù nella manifestazione della sorte ch'egli si attendeva, esso è molto relativo. Nel banchetto di Levi, nella parabola dei vignaiuoli infedeli, ed in altri passi che studieremo, non c'è, nella manifestazione della coscienza ch'egli aveva della sua fine violenta, nessun riserbo. Se Gesù ne parlò più spesso e con maggiori dettagli ai dodici che con più amore si preoccupavano dei suoi ideali e della sua vita: se non continuamente egli volle attrarre l'attenzione sulla situazione minacciosa che gli incombeva, quasi avesse una mania di persecuzione che gli sarà rimproverata dagli ebrei nel IV Vangelo, ma preferì ritrarsi per brevi periodi evitando quanto potesse ulteriormente sovraccitare gli animi, non v'è nulla in questo che sia meno naturale e meno equivoco.

È pure inesatto che non siasi conservata nessuna parola del Signore sulla sua passione come sentenza formalmente da lui pronunciata. La scena svoltasi dopo la confessione di Cesarea ha un suo valore di prima evidenza. Pietro è proprio nel suo stile quando, spinto dalla fede nella messianità di Cristo e assieme dall'amore che a lui porta, si permette di rimproverarlo di quei tristi presentimenti che gli sembrano abbattere l'anima di Gesù. E Gesù è ben forte quando lo allontana duramente da se come un tentatore. Non si comprende come si possa addossare alla tradizione un episodio così originale e preciso ed una sentenza così sdegnosa di Gesù verso una figura come Pietro. Tanto più che all'episodio si innesta tutto un insegnamento di

(1) Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 50.

Gesù sul rinnegamento di se stesso. « Se qualcuno vuol seguirmi, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Poichè chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi avrà perduta la propria vita per me e per l'evangelo, la salverà » (1).

« Prendere la propria croce » è frase che viene attribuita volentieri alla tradizione piuttosto che ad un discorso tenuto da Gesù quando nessuno parlava di croce. Ma quand'anche ciò fosse ammissibile, il rinnegamento di se e la disposizione a perdere la vita per salvarla sono perfettamente cristiane. Un giorno le cose si cambierebbero: ma frattanto la vita del Maestro era irta di ogni pena e di ogni sacrificio. Era la porta angusta e la via stretta ch'egli seguiva, precedendo i discepoli suoi. « Gli uccelli del cielo hanno un nido e le volpi una tana, diceva Gesù ad uno che voleva seguirlo: ma il Figliuolo dell'uomo non ha ove posare il capo. » Gesù era già il Messia sofferente. La sua dottrina, confermata poi dal suo agire, era che non si dovesse usare la forza e la violenza: aveva anzi presentato come ideale il non resistere alla violenza altrui, ma il subirla per vincere il male col bene. Eppure « dai giorni di Giovanni Battista sino ad ora, il regno dei cieli si acquista con la forza, ed i violenti lo rapiscono ». Il non ribellarsi con la forza materiale agli oppressori ad ai malvagi non vuol dire acquiescenza passiva. Il Battista come Gesù hanno lottato sino alla morte, ed i discepoli sono invitati a sacrificare la vita per Gesù ed il Vangelo (2). Al regno si arriva solo

(1) *Mc.* 8, 35-39.

(2) *Mt.* 11, 12; *Lc.* 16, 16. Sul valore assai discusso della frase cfr. LAGRANGE *ad l.*

mediante la passione: e Gesù è lungi dal prospettarne l'avvento come un puro trionfo. La dottrina di Gesù è coerente con se stessa: ed essa è di umiltà, di mortificazione, di sacrificio. Egli esortava i discepoli suoi a non temere quelli che uccidono il corpo, ma piuttosto quegli che può perdere il corpo e l'anima nella geenna.

Erano soltanto i discepoli suoi che dovevano rapire con la violenza il regno? od era ancor lui il Messia futuro? Sarebbe egli passato direttamente alla gloria del regno, lasciando i discepoli a conquistarselo colla lotta? Ma perchè allora la sua vita umiliata e dolorosa?

Nella teoria escatologica il pensiero di Gesù rimane misterioso su di un punto importante: come Gesù concepisse il trapasso dall'evangelo al regno di Dio, dalla sua vita umile e contraddetta alla gloria del ritorno, quando avrebbe giudicato i suoi giudici e le tribù della terra.

Gesù verrà: è una seconda venuta, è un ritorno dopo una partenza. Egli è simile ad un principe che se ne va in una regione lontana e distribuisce intanto le proprie ricchezze ai servi perchè al ritorno gli presentino il frutto ricavatone (1). È uno sposo che è andato a prendere la sposa, mentre i servitori devono spiare il suo ritorno, per aprirgli prontamente la porta (2). Le vergini sagge debbono attenderne l'arrivo colla lampada sempre pronta (3). Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria, e tutti gli angeli con

(1) *Lc.* 19, 12-27. Veggasi l'altra parabola consimile in *Mt.* 25, 14-19.

(2) *Lc.* 12, 36 ss.

(3) *Mt.* 25, 1-10.

lui, allora egli s'assiderà sul trono della sua gloria, e davanti a lui si raduneranno tutte le nazioni (1).

Il pensiero escatologico di Gesù non esclude quindi la morte: ma piuttosto l'esige sotto l'immagine di una partenza presupposta ad un ritorno più o meno lontano. Non diversa immagine di una partenza conserva la morte sua nel IV Vangelo. Egli fa un viaggio, al Padre: ed i discepoli i quali l'hanno sempre seguito nelle sue peregrinazioni apostoliche, non lo possono seguire al presente. ma egli va, per preparare loro il luogo, e tornerà a prenderli.

*
* *

Nell'avvicinarsi della soluzione della lotta drammatica, le parole di Gesù si moltiplicano su la sua morte prestabilita. I discepoli appaiono ancora assorbiti dall'attesa della gloria del regno. La madre dei figli di Zebedeo, interpretando il loro desiderio domanda a Gesù pei suoi figliuoli che seggano l'uno a destra e l'altro a sinistra del suo trono futuro. Gesù domanda a loro se possono bere il calice ch'egli berrà. Essi senza forse comprendere appieno quanto dicevano, l'affermano: ma Gesù risponde che essi lo berranno sì, ma assegnare un posto preminente attorno a lui s'appartiene al Padre.

L'episodio è caratteristico e basta a definire una situazione spirituale, come è caratteristico lo sdegno degli altri apostoli per l'atto dei due fratelli. Gesù deve intervenire, prendendone occasione per dare quella sublime concezione del valore dell'autorità nei rapporti

(1) *Mt.* 25, 31.

cristiani. « Sapete che i principi delle genti dominano su loro; e quelli che sono chiamati grandi, esercitano su di essi il potere. Non così sarà tra voi: anzi chiunque tra voi vorrà diventare superiore, sia il vostro servo » (1).

Non può quindi esistere il minimo sospetto su la genuinità ed il valore del racconto. La franchezza simpatica e generosa con cui gli evangelisti riportano le piccole miserie del gruppo dei dodici per dar risalto alla grandezza del Maestro ed illustrare il suo insegnamento è anzi atta a sorprenderci. Se Matteo, a differenza del racconto di Marco, introduce invece dei due apostoli la madre loro come quella che aveva presa l'iniziativa dell'atto, s'è congetturato lo facesse per scaricare dell'atto i figli (2). La congettura prova che la tradizione doveva trovarsi piuttosto incline ad obliterare simili racconti che poteva sembrare tornassero a disonore dei capi riconosciuti delle comunità cristiane.

Gesù berrà quindi il calice che gli è preparato: e che appare come una condizione indispensabile per avere un posto preminente nel nuovo Regno: e lo berranno anche i due discepoli.

Umanamente del resto egli non poteva attendersi altro. Varie volte egli aveva dovuto prudentemente ritirarsi. Ucciso il Battista, egli viene in Galilea: e sino dalla Galilea i Farisei complottano contro di lui. È costretto, data l'agitazione prodottasi, a ritrarsi, nascostamente, nelle terre della Decapoli o sulla riva della Fenicia. Il IV Vangelo ci testimonia che dopo la mol-

(1) *Mt.* 20, 23-28.

(2) *Loisy, Év. Syn.* II 236.

tiplicazione dei pani lo si voleva rapire per farlo re: sarebbe stata immediatamente la fine. Del resto si parlava con lui di ciò apertamente. In un racconto conservatoci solo da Luca, ma sul cui valore non può sorgere dubbio, alcuni dei Farisei mostrano d'avergli carità avvertendolo delle imboscate che si tramano contro di lui. « Va, partiti di quì; poichè Erode vuole sopprimerti ». E Gesù a loro: « Andate, e dite a quella volpe: Ecco io scaccio i demoni e compio qualche guarigione oggi, e domani, ed il terzo dì sono alla fine. Però m'è necessario camminare oggi e domani ed il dì seguente, perchè non va che un profeta muoia fuori di Gerusalemme » (1). È necessario ch'egli cammini ed operi ancora poco tempo: perchè deve arrivare a Gerusalemme. L'ultima frase ha un'ironia amarissima, che spiega il seguire della profezia accorata su Gerusalemme in Matteo ed in Luca.

*
* *

Malgrado tutto ciò si pensa che Gesù volesse entrare solennemente nella città santa nella illusione di un trionfo duraturo. La folla sembrava persuasa che il regno dei cieli stesse per manifestarsi. « Sembra che Gesù stesso abbia voluto significarlo realizzando volontariamente una parte del programma messianico quale era stato determinato nelle profezie. Zaccaria aveva rappresentato il re ideale come principe pacifico e dolce, avendo per cavalcatura un asino, invece di essere portato su un carro di guerra » (2).

Il programma messianico di Gesù non aveva molto

(1) *Lc.* 13, 31-33.

(2) *Loisy, Évang. Syn.* I 215.

d'escatologico se quest'atto ne era una parte. Ma occorre esaminare con quali preoccupazioni egli entrava a Gerusalemme. I dodici erano intimoriti, e seguivano il Maestro contro voglia. Marco col consueto realismo ci descrive Gesù che va innanzi, mentre essi lo seguono in preda a presentimenti paurosi (1). I presentimenti sono confermati da Gesù che parla una terza volta, apertamente, della sua passione.

Luca ci racconta ancora che Gesù, avvicinatosi in quel trionfo clamoroso di popolo alla città santa, vedendo la città pianse su di essa, dicendo: « Oh! se avessi conosciuto ancor tu, almeno in questo giorno tuo, ciò che fa per la tua pace! Ora invece è nascosto ai tuoi occhi. Poichè verranno giorni su te: ed i tuoi nemici ti circonderanno d'un vallo... ». Non so che alcun critico abbia messo in sospetto quel pianto di Gesù.

Quel dolore e quella profezia manifestano ancora nel suo trionfo il netto pensiero di Gesù che il clamore popolare non riusciva ad oscurare.

A Gerusalemme le lotte divennero più accanite ancora. La parabola dei vignaioli infedeli che maltrattano i servi del padrone, rimandandoli carichi solo di insulti e percosse, e poi uccidono il Figlio, unico erede delle sostanze paterne, mostrano la conoscenza di quanto si preparava. Ma la pietra scartata sarà messa a capo d'angolo (2). Ai discepoli che criticano la donna che ha versato un profumo preziosissimo sul suo capo egli rivolge una difesa dell'atto gentile, facendo loro pre-

(1) *Mc.* 10, 32-34: « E salivano per la strada verso Gerusalemme: Gesù li precedeva, e stupivano: e quei che lo seguivano, avevan paura ».

(2) *Mc.* 12, 1-12.

sente come i poveri li avrebbero sempre con loro: non così lui. L'atto della donna era una unzione che preparava la sua sepoltura (1). S. Giovanni identifica il discepolo che osò criticare quell'atto di venerazione verso del Maestro: fu Giuda. È difficile caricare la tradizione di questo dettaglio o della difesa della donna fatta da Gesù.

Gesù aveva quindi coscienza della fine che lo attendeva: quella sorte dolorosa entrava nel piano divino come culmine di una vita intera di nascondimento e di sacrificio. In qual modo egli combinava con tale coscienza la convinzione di essere il Messia Figlio di Dio? Per quale disegno misterioso il Messia descritto tante volte dai Profeti coi colori del trionfo, il Presidente futuro del nuovo ed eterno Regno doveva patire e morire? Dio che l'aveva suscitato non doveva proteggerlo, mandare i suoi angeli perchè « non battesse il piede su la pietra? » Qual'era questo piano concepito dal Padre suo, pel quale era necessario che egli si sacrificasse?

Il problema s'è quindi presentato nella sua interezza non solo dinanzi alla primitiva comunità che conservava la fede messianica in un crocefisso, ma anche dinanzi a Gesù. Sono anzi due i problemi, strettamente collegati l'uno all'altro: qual'era il disegno divino nella vita tormentata e nella fine violenta di lui: quale era la sorte riserbata nel Regno al popolo eletto ed alla città santa che l'aveva reietto. Questo problema che angustierà l'animo generoso di Paolo disposto sino ad essere anatema da Cristo per la salvezza del popolo suo, tenne angosciata prima l'anima di Gesù che pianse

(1) *Mc.* 14, 3-9.

su la sua patria. Le folle verranno dall'oriente e dall'occidente e prenderanno il posto dei figli del Regno gettati fuori: di Gerusalemme non rimarrà pietra su pietra. Le sue predizioni presuppongono la reiezione del Messia da parte d'Israele, già in atto del resto durante la vita di Gesù, e la sua uccisione.

« La sicurezza interiore, scrive il Wendt, con la quale egli afferma la necessità del suo destino e respinge la contraddizione di Pietro (a Cesarea di Filippo) mostra ch'egli aveva già sormontata e dissipata la prova che questa prospettiva e sofferenza offriva per la sua coscienza messianica. Quando e come il pensiero della sua passione ha cominciato ad infiltrarsi nel suo spirito? Fu tosto alla inaugurazione del suo ministero? Ovvero questo pensiero gli sopravvenne più tardi come un elemento assolutamente nuovo nel suo orizzonte intellettuale? Si avrebbe torto, a mio avviso, di fermarsi in questa alternativa. Quand'anche Gesù non avesse preso coscienza della sua morte vicina e violenta che durante il corso del suo ministero, questa idea di sofferenza non fu mai necessariamente qualcosa di completamente nuovo e strano nei suoi pensieri. Essa potè essere il semplice sviluppo di idee fondamentali che dall'inizio della coscienza messianica, facevano parte delle convinzioni essenziali di Gesù. E che essa lo sia stato di fatto, è ciò che bisogna supporre se si vuole avere della sua origine una spiegazione psicologica soddisfacente e che s'accordi colla tradizione evangelica ». « Egli dovette convincersi, con una evidenza ognora crescente, che non poteva sperare una trasmissione regolare e pacifica del suo messaggio riguardo al Regno, ma che si troverebbe alle prese con opposizioni e persecuzioni ter-

CAPITOLO QUARTO

ribili, che domanderebbero il sacrificio della sua vita pel regno di Dio » (1).



Il pensiero del sacrificio della vita pel regno di Dio è dunque pronunziato a termine di uno sviluppo naturalistico della psicologia di Gesù. È l'idea del Wendt, non solo, ma del Renan, dell' Harnack e di tanti altri.

« Il Figlio dell'uomo, dice Gesù presso Marco, non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita a redenzione per molti ». La stessa frase è riportata da Matteo (2).

Molti critici hanno rifiutata a Gesù la frase, come importazione da S. Paolo. Il concetto della redenzione, della redenzione per molti, sarebbe stato una ideazione del grande apostolo: la soluzione da lui data al problema della croce. Noteremo, passando, che la parola usata (λύτρον) non è nella terminologia paolina: poichè presso Paolo che parla sì spesso e lungamente della opera redentrice, non si trova neppure una volta. Ma quel problema della morte s'era affacciato, era stato continuamente presente e meditato, come abbiamo visto, dall'anima di Gesù prima di quella di Paolo. Quel disegno misterioso del Padre suo che lo amava e pur l'abbandonava alle lotte, alle persecuzioni ed alla morte che significato e quale scopo aveva? Era il suo ministero stesso di Messia, che Dio gli aveva affidato, quello che lo esponeva al bersaglio di ogni contraddizione. Le parole di lamento di Geremia potevano a

(1) WENDT, *Die Lehre Jesu*, II 505 ss.

(2) *Mc.* 10, 45; *Mt.* 20, 28.

maggior ragione risuonare su le sue labbra in quanto egli era convinto di essere più che un profeta: il Messia dei Profeti.

La parola di Iahvè è per me, ogni giorno,
causa di umiliazione e di scherno.

.

Perchè non mi uccise dalla matrice,
sicchè mi fosse mia madre sepolcro,
e la sua matrice gravida in perpetuo?

Perchè mai dal suo seno uscii,
a vedere affanno e mestizia,
a finire nell'ignominia i miei giorni? (1)

Ed altre parole profetiche c'erano nell'A. T. che Gesù poteva applicare a se: specialmente la descrizione del Servo di Iahvè in Isaia.

Pertanto i nostri affanni egli s'è tolto,
ed i dolori nostri s'è addossato;
onde noi lo reputammo un castigato,
percosso da Dio e abbattuto.

Ma egli fu trafitto per i nostri delitti,
fiaccato per le nostre iniquità;
il castigo della pace nostra fu sovr'esso,
e per le piaghe sue fummo guariti.

Noi tutti come un gregge traviammo,
ciascuno alla sua via ci rivolgemmo;
e Iahvè fece ricadere su lui,
l'iniquità di tutti quanti noi. (2)

(1) *Ier.* 20, 7-18.

(2) *Is.* 53, 4-6.

Nessuna parola diretta di Gesù, si dice, ci è tramandata allusiva alla profezia del Servo di Iahvè. Egli s'era però applicata espressamente sino dalla prima fase della vita pubblica un'altra profezia d'Isaia, nella quale egli veniva descritto cogli attraenti colori dell'annunziatore della lieta novella ai poveri ed agli affranti di cuore. Dopo la sua resurrezione Gesù spiegò ai suoi come le profezie esigevano ch'egli patisse, fosse reietto dal suo popolo e messo a morte. Gli evangelisti non escono dalle fasi generiche: ma non si comprenderebbe a quali profezie potrebbero alludere, se escludiamo le profezie isaiane (1). Un'altra profonda profezia egli parve applicarsi, quando sulla croce esponeva i suoi affanni a Dio col Salmo « Deus, Deus meus quare dereliquisti me... ». Ch'egli da un sogno lungamente cullato di una speciale protezione divina e del trionfo fosse allora caduto nella amarezza della disillusione e della sfiducia in Dio quasi l'avesse abbandonato al suo destino, nessuno lo può dire che consideri come Gesù sulla croce promettesse al ladro pentito: « Oggi sarai meco in Paradiso ». Queste parole sono riportate dal solo Luca: ma nessuno può ragionevolmente metterne in dubbio la autenticità. Il salmo che esprime il più profondo dolore ed i tormenti che soffriva Gesù (2) respira pure la confidenza in Dio e si chiude colle parole del trionfo. Gesù pur esprimendone solo le prime parole, dovè in quei supremi momenti meditarlo intero, risalendo ai motivi provvidenziali che non a lui solo avevano riservata l'angoscia temporanea.

(1) *Lc.* 24, 27. La profezia del Servo di Iahvè è applicata a Gesù da Matteo, 12, 17 ss.

(2) *Ps.* XXI.

Egli era dunque effettivamente abituato a cercare nelle S. Scritture i passi che si applicavano alla sua missione: e nei momenti più angustiati a risalire ad esse, che, meglio d'ogni altra letteratura, avevano approfondito il mistero del dolore umano. Doveva mai incontrare il suo pensiero, familiare all'idea della mortificazione e del sacrificio, il Servo di Iahvè, colpito a morte pei delitti del suo popolo (1)? Quella idea che era penetrata negli scritti più elevati dell'A. Testamento perchè non poteva risuonare nel suo animo come la chiave del suo dramma oscuro?

La parola «redenzione per molti» disvela nettamente l'enigma. Si suppone che solo Paolo l'abbia pronunciata. Perchè non la potè pronunciare Gesù?

*
* *

Ma noi non ci fermiamo ad un processo psicologico naturale. La coscienza che Gesù aveva di morire per la redenzione umana era il segreto divino: e non nascondiamo che quella coscienza è un fatto unico nella storia. Una tale singolarità non è una ragione per negare la sua realtà. Risponda o no tale coscienza alle nostre ideologie (2) od ai processi psicologici che la nostra

(1) *Is.* 53, 8.

(2) Scrive *Prezzolini*: « Il cristianesimo ci è insufficiente per ampiezza e per profondità. Che cosa resta di più cristiano in noi che non rigettiamo il peccato e non sentiamo il bisogno della Resurrezione? Il peccato lo accettiamo come parte necessaria della vita e della azione umana; la redenzione non spèzza più per noi la storia umana in due parti; il divino non si inserisce più in un solo uomo e in un solo istante, ma ci pare pervadere tutta la storia umana, tutte le

mentalità può costruire, essa è attestata dai documenti. La sua affermazione suprema è nella istituzione eucaristica. « Questo è il corpo che è dato per voi . . . Questo è il mio sangue della nuova alleanza, che sarà versato per molti ». L'idea della redenzione fu da lui affidata ad un rito che divenne l'atto liturgico essenziale ed unico delle primitive comunità cristiane come della Chiesa cresciuta a dismisura. « Fate questo in mia memoria ». Gesù che si apprestava a morire sul Calvario domandava che si ricordasse il suo sacrificio e lasciava come testamento l'Eucarestia. È una psicologia divina: ma è una psicologia.

Vedremo tra breve in che modo si sia giunti a negare a Gesù anche la istituzione eucaristica narrata da tutte le fonti: da Marco a Luca, da Matteo a Paolo e

figure umane, tutte le forze umane. Di fronte a questa convinzione più larga e profonda, noi sentiamo di non respirare più dentro il Cristianesimo, che ci pare infantile » (*Io credo*, p. IX). Poche righe prima dichiarava decaduta « la credenza in un Dio estraneo all'uomo ». Il peccato che Prezzolini non rigetta ma dichiara parte necessaria della vita, dev'essere il peccato bello ed elegante dell'alta vita mondana, che egoisticamente non si cura poi delle sue vittime e dei suoi rifiuti. V'è tanto profonda miseria, abiezione ed angoscia morale nella vita degli uomini che affermare che « il divino » pervade tutte le figure umane e non sentiamo il bisogno della Resurrezione, risuona come una ironia amarissima a chi non segua la filosofia del *viveur*. Gesù Cristo ebbe indubbiamente sentimenti diversi, egli che venne a chiamare i peccatori a salvezza e si definì il Buon Pastore. La redenzione presuppone questi sentimenti ed anche tale divina generosità d'amore e di sacrificio per gli altri che solo l'egoismo dei mondani potrà, bestemiando, definire infantile.

Giovanni. Il *Deus ex machina* del Cristianesimo, S. Paolo avrebbe genialmente creata l'Eucarestia assieme al dogma della redenzione pel sangue di Gesù che l'Eucarestia suppone. Eppure S. Paolo non ha coscienza d'aver nulla creato. Tant'è, S. Paolo per un'ipotesi che è poi postulato di una teoria, deve esserne il responsabile: non Gesù cui le fonti la attribuiscono.

Abbiamo ora a questo riguardo, uu nuovo positivo rilievo.

Il Bousset, studiando i diversi titoli che sono attribuiti a Gesù nei diversi libri e parti del Nuovo Testamento, ha messo in alto rilievo un dato di fatto che presenta un indizio prezioso. V'è un titolo usato di Gesù, fra l'intero Nuovo Testamento, quattro sole volte in un unico racconto degli Atti, quello della guarigione dello storpio della Porta Bella: è il titolo di Servo (παῖς) (1). I titoli più onorifici di Signore e Figlio di Dio dovevano più tardi togliere dall'uso quell'appellativo più modesto, divenendo col tempo pressochè esclusivi. Il nome di « Servo » è invece rimasto nella liturgia cristiana che è stata dominata da quel concetto e da quell'uso. Secondo il consueto, la liturgia, la quale appare ogni giorno più venerabile per la sua primordiale vetustà, ha conservato, nelle sue forme, la concezione ed il costume più antico. Il Bousset cita l'inno della comunità di Gerusalemme (*Atti* 4, 27. 30): le preghiere eucaristiche della Didachè (9, 2 s.; 10, 2 s.): la grande preghiera della comunità romana nella prima lettera di Clemente (59, 2.3.4): la preghiera del *martyrium* di Policarpo la quale si riconnette forse alla

(1) *Act.* 3, 13. 26; 4, 27. 30. In *Mt.* 12, 18 è una citazione da Isaia 42, 1.

liturgia primitiva (14, 1. 3 : cfr. 20, 2) : la dossologia che chiude la preghiera del vescovo nell'ottavo libro delle *Constitutiones* (c. 5). Ed ancora, fatto di notevole importanza, il titolo si trova nelle tradizioni dei giudeo-cristiani, presso gli Ebioniti ed i Nazarei che si riconnettono alle prime comunità palestinesi.

L'erudito tedesco il quale studia diligentemente questo conservarsi del nome *Servo di Dio* nei più antichi documenti cristiani, specialmente liturgici, usa di tale rilievo per la ricerca delle fonti degli Atti e per fissare le tappe di una evoluzione dell'idea che le comunità cristiane si sarebbero andate formandosi di Gesù.

A noi preme ora constatare che l'idea della redenzione è una delle idee primitive che rimontano alla prima comunità palestinese (1). Che effettivamente quel titolo di *Servo* tendesse a scomparire fuori dei documenti liturgici soggetti a maggiore fissità, ne fornisce prova la versione stessa Volgata la quale traduce costantemente nei passi citati con il nome di Figlio (2).

(1) BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 68 e in *Zeits. f. d. neut. Wiss.* 1914 (*Der Gebrauch des Kyriostitel als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte*) p. 154 s. Il riconoscimento di un rilievo di alto valore non implica però per me l'accoglimento dell'intera teoria del Bousset che non è qui il luogo di discutere.

(2) Il titolo di Figlio di Dio risponde certamente nel N. T. ad υἱὸς τοῦ θεοῦ non a παῖς. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité* p. 264, sostiene che negli Atti παῖς abbia un valore ambiguo: ma l'uso primitivo liturgico non permette il dubbio. CAMERLYNCK agli Atti commenta: *Servum tuum* in sensu emphatico, i. e. Messiam; ma servo non indica Messia altro che nei testi isaiani. Cfr. LOISY, *Actes*, p. 229 s., il quale peraltro rifiuta l'antichità del brano dedottane dal-

Ora il titolo di Servo di Dio non può essere che una allusione al Servo di Iahvè di Isaia. L'unica volta che esso sia usato nel Nuovo Testamento all'infuori degli Atti, è in una citazione d'Isaia, del primo dei brani del Servo di Iahvè, applicata a Gesù. Nei brani stessi degli Atti il titolo di Servo è sempre in stretta connessione colla morte e la resurrezione di Gesù. « Il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco ed il Dio di Giacobbe, il Dio dei padri nostri ha glorificato il suo Servo Gesù che voi tradiste e rinnegaste al cospetto di Pilato, mentre egli giudicava di liberarlo. Voi rinnegaste il giusto ed il santo e domandaste che vi fosse dato un omicida: ed avete ucciso l'autore della vita, che Dio risuscitò da morte, come noi ne siamo testimoni ». Il giusto rinnegato dal popolo, collocato tra gli iniqui e condannato a morte, ritornato in onore per opera di Dio sono appunto i concetti delle profezie isaiane. Nella liturgia eucaristica che è essenzialmente memoria della morte del Maestro era naturale che il titolo ed il ricordo del Servo di Iahvè si perpetuasse.

L'osservazione è importantissima perchè testimonia l'origine schiettamente ebraica dell'idea della redenzione e ne determina il senso. È una teoria recente, diffusa dal Reitzenstein, dal Bousset, dal Loisy che fosse estremamente diffuso nell'Oriente e nel mondo ellenistico il mito del dio che patisce e risorge: e che da quel mito dipenda il « mistero » connesso colla morte di Gesù. I fatti che sono riportati, attentamente esaminati, presentano una somiglianza superficiale se pure pre-

l'Harnack. Che l'idea della redenzione, implicita nell'istituzione della Cena, sia anteriore a Paolo riconosceva pure l'HEITMÜLLER in *Zeits. f. d. neut. Wiss.* 1912, p. 385 s.

sentano una somiglianza (1). Comunque la redenzione pel sangue di Cristo è un'idea primitiva, riscontrabile nelle chiese palestinesi, quando il Cristianesimo non aveva ancora avuto contatto con l'Ellenismo.

Ma indipendentemente da questi significativi dettagli critici, se Paolo fu il creatore della teoria della redenzione, noi ci domandiamo donde è venuto il profondo immensurabile amore di Paolo per Cristo, s'egli non aveva il pensiero che Cristo avesse volutamente e coscientemente accettato il sacrificio della sua morte per noi. Egli si indigna coi Galati dinnanzi ai quali è stato descritto al vivo Gesù Crocifisso, e che annullano colle teorie dei giudaizzanti il valore della sua morte (2). Egli una cosa sola vuol predicare: Gesù Crocifisso (3). Canta il « Quis nos separabit a charitate Christi ». « La tribolazione o l'angustia? la persecuzione o la fame? la nudità, i pericoli, la spada? secondo sta scritto:

Per te veniamo ammazzati, ogni giorno:
Siamo considerati come pecore da macello.

(1) REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1910); Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 10 ss. Cfr. BOUSSET, *Kyrios Christos* p. 164 ss. il quale è lo stesso che riscontra l'antichità ed il significato del titolo di Servo applicato a Gesù. Uno studio complessivo della mistica pagana nei suoi rapporti col Cristianesimo non può aver luogo qui dove si cerca di valutare i risultati della critica dei Vangeli e delle altre fonti cristiane: presupposto necessario al confronto. Eccellente è il lavoro recentissimo di U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il Cristianesimo*, 1922. Veggansi le sue conclusioni p. 332 ss.

(2) *Gal.* 3, 1 ss.

(3) *I Cor.* 1, 23.

Ma di tutto questo noi supertrionfiamo per colui che ci amò. Poichè io confido che nè morte nè vita, nè angeli od arcangeli, nè il presente nè il futuro, nè le altezze nè l'abisso nè qualsiasi altra creatura potrà separarci dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù Signor nostro » (1).

Ora questa passione di amore che supertrionfa di tutto è « per colui che ci amò »: perchè Cristo esaltò il suo amore per noi, morendo per noi peccatori (2). I racconti della *Passione* di Gesù sono quanto mai diffusi e dettagliati nei Vangeli: e se in questi qualcosa deve essere ritenuto come storico, sono quelle narrazioni che insistono minutamente su tutti gli abbandoni e gli scherni, gli insulti e le barbarie che furono fatte patire a Gesù, che si estolle per la grandezza e maestà del suo animo. Non è ancora giunto il momento del Doctismo, quando si vorrà cancellare l'onta della croce, e si favoleggerà che Gesù uomo, non la potenza divina ch'era discesa in lui, venisse confitto in croce. Si ha l'impressione che la mente dei primi cristiani si portasse con commossa riconoscenza a quella morte voluta: che gli evangelisti fossero realmente abituati a rammentarla in ogni radunanza liturgica delle chiese, secondo l'ordine riferitoci da Paolo: « Annunziate la morte del Signore, sino a quando egli giunga » (3). Anche in altri misteri religiosi si celebrava il rito commemorativo della morte di qualche iddio: ed a questi misteri si vuole ora equiparare la cena cristiana e trovarne in essi l'origine. Ma è questa vita d'amore pas-

(1) *Rom.* 8, 35-39.

(2) *Rom.* 5.

(3) *I Cor.* 11, 26.

sionato e profondo, lontana dalla commozione a freddo delle celebrazioni più o meno allegoriche del rito pagano: è questo ricordo vivente di una persona di cui nessuna si trasse più amore e che morì tra gli spasimi per amore, quello che non si trova nella religiosità dei misteri. « Nessuno può avere maggior amore di questo di dare la sua vita per gli amici » (1) parlava Gesù nel IV Vangelo. Le ricostruzioni meglio architettate dei critici falliscono dinnanzi a questa ondata di sentimento cristiano che si sprigiona dalla morte di Gesù, il momento centrale del pensiero e della mistica cristiana, di Paolo come degli altri.

(1) *Ioh.* 15, 13.

CAPITOLO QUINTO

IL TECNICISMO CRITICO E L'ISTITUZIONE DELL'EUCARESTIA

Questo saggio è diretto più che altro a delineare le caratteristiche di un metodo ed a specificarne il valore (1).

Salomon Reinach nell' *Orpheus*, seguendo il Loisy che aveva esposto la stessa idea con maggiori, prudenti, dubbiezze, pronunziava queste parole a proposito della istituzione dell'Eucarestia da parte di Gesù.

« Le parole famose « Questo è il mio corpo..... Questo è il mio sangue » non appartengono alla tradizione primitiva sull'ultima Cena. Gesù ha solamente presentato il pane e il vino ai suoi discepoli, dicendo loro che egli non mangerebbe nè berrebbe più con essi se non nel regno dei cieli » (2).

Può essere istruttivo lo studiare dietro quali tendenze, ed in che modo, dopo oltre un trentennio di

(1) Uno studio ampio sulle questioni storiche relative all'Eucarestia è dato dal BATIFFOL, *L'Eucharestie, la présence réelle et la transubstantiation* (V^a ediz. al 1913). Per la storia delle più recenti interpretazioni ed il loro valore veggasi ora il volume del FRISCHKOPF, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage* (Neutest. Abhandl.), Munster i. B. 1921.

(2) *Orpheus*, p. 330 s.

studi critici rinnovati su l'ultima Cena, si è arrivati a questo risultato.

*
* *

Ecco come si è proceduto.

Il racconto della Eucarestia ci è dato in racconti paralleli dai Sinottici e da S. Paolo nella epistola ai Corinzi. S. Giovanni che ha dato un lungo svolgimento di Gesù sul pane di vita disceso dal cielo e vi ha sviluppato il suo concetto eucaristico, ha ommesso il racconto della istituzione che poteva apparire un duplicato (1).

Poniamo a confronto i testi:

Mt. 26²⁶ E mentre essi mangiavano, Gesù avendo preso del pane e pronunziata la benedizione, lo spezzò, e dandolo ai suoi discepoli disse: « Prendete, mangiate; questo è il mio corpo ». ²⁷ Ed avendo preso un calice e rese grazie, lo diede loro, dicendo: « Bevetene tutti; ²⁸ perchè questo è il mio sangue, dell'alleanza, che è sparso per molti a remissione dei peccati. ²⁹ Ed io ve lo dico, io non berrò più ormai il frutto della vigna, sino a quel giorno in cui io lo berrò nuovo con voi nel regno del mio Padre ».

Mc. 14²² E mentre essi mangiavano, avendo preso del pane, dopo aver pronunziata la benedizione, lo ruppe, lo diede loro e disse: « Prendete; questo è il mio corpo ». ²³ Ed avendo preso un calice, e rese grazie, lo diede loro, e ne bevvero tutti. ²⁴ E disse loro: « Questo è il mio sangue, dell'alleanza, che è sparso per molti. ²⁵ Io vi dico in verità ch'io non berrò più del frutto della vigna sino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio ».

(1) *Ioa.* c. 6. Sul concetto dell'Eucarestia nel IV. Vangelo, veggasi il mio studio in *Biblica* IV (1923) p. 320 ss.

*Luc. 22*¹⁵ E disse loro: « Io ho vivamente desiderato di mangiare questa Pasqua con voi, prima di soffrire. ¹⁶ Perchè io vi dico che non la mangerò più, sino a che essa si compisca nel regno di Dio ». ¹⁷ Ed avendo preso il calice e rese grazie disse: « Prendetelo e distribuitelo fra voi. ¹⁸ Perchè io vi dico che non berrò più ormai del frutto della vigna, sino a che il regno di Dio sia arrivato ». ¹⁹ Ed avendo preso del pane e rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: « Questo è il mio corpo, che è dato per voi. Fate questo in mia memoria ». ²⁰ Ed il calice similmente dopo la cena, dicendo: « Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue che è sparso per voi ».

*I Cor. 11*²³ Io ho appreso dal Signore ciò che vi insegnai: che il Signore Gesù nella notte in cui fu tradito, prese del pane, ²⁴ e avendo rese grazie, lo spezzò e disse: « Questo è il mio corpo, che è per voi, fate questo in memoria di me ». ²⁵ E similmente il calice, dopo la cena, dicendo: « Questo calice è la novella alleanza nel mio sangue. Fate questo tutte le volte che ne berrete, in memoria di me ». ²⁶ Infatti tutte le volte che voi mangiate questo pane e bevete questo calice voi annunciate la morte del Signore, sino a quando non sia venuto.

Le narrazioni si raggruppano facilmente due a due: Marco con Matteo, e Luca con Paolo. Molti anzi sostennero che il racconto di Matteo è un calco di quello di Marco, e che Luca dipende da S. Paolo. Le testimonianze si ridurrebbero quindi a due: Marco e Paolo. Marco stesso poi avrebbe subito, come discepolo ed aiuto di questi nell'apostolato, l'influenza del pensiero paolino.

Tutti gli elementi della narrazione di S. Paolo, ch'è il più comprensivo, sono mantenuti ancora da

grande parte dei critici: così l'Harnack ritiene che Gesù stesso allacciò l'idea della sua morte, considerata come un sacrificio, agli elementi naturali del nutrimento, che divengono così il nutrimento dell'anima per la remissione dei peccati, quando essi sono presi con azione di grazie in ricordo della passione (1). Simili le idee del Lobstein, dello Iülicher.

Ma alcuni hanno fatto osservare che Paolo solo (con Luca che lo ripete) ha riportato l'ordine di ripetere il rito eucaristico: « fate questo in mia memoria »; ordine che non trova il menomo accenno in Marco ed in Matteo. Se ne trasse la conseguenza che Gesù non istituì l'Eucarestia come rito o sacramento permanente. Il suo atto aveva un valore solo nelle circostanze in cui esso si svolse: e l'Eucarestia cristiana si sviluppò ad imitazione di esso, ma non per istituzione di Gesù. Il Vangelo più antico, dicesi, non conosce di più. Così lo Spitta, (2) il Gardner, il Brandt, ecc.

Ridottici in tal modo al puro testo di Marco, le interpretazioni e le amputazioni non sono meno svariate. L'atto e le parole di Gesù avevano rapporto alla sua morte considerata come causa della salute e della redenzione della umanità, e come sigillo della nuova alleanza?

Che Gesù avesse l'idea della propria morte come d'un sacrificio, come d'una fonte di salvezza per la umanità, e che il suo rito volesse essere simbolo di tale idea è stato sostenuto, come dissi, benchè in modi diversi, dal Wendt, dal Lobstein, dall'Harnack, dallo Iülicher ecc.

(1) *Texte u. Untersuchungen*, VII 139 ss.

(2) *Die urchristlichen Traditionen*, 233.

Molti tuttavia pensarono che l'idea della redenzione per la propria morte, come l'idea della nuova alleanza confermata dal proprio sangue, fossero estranee alla mente ed all'insegnamento di Gesù e d'origine paolina. Noi abbiamo già esaminata questa teoria. Certo il concetto della nuova alleanza è messo in maggiore evidenza da Paolo e Luca che non da Marco e da Matteo. Mentre in Marco Gesù dice: « questo è il mio sangue dell'alleanza », Paolo e Luca dicono addirittura: « Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue ». In Marco la frase « dell'alleanza » ha l'aspetto di una aggiunta e sovraccarica la espressione che riesce innaturale ed impacciata. D'altronde il concetto di una nuova alleanza in sostituzione dell'antica è estraneo, dicesi, a tutto l'insegnamento di Gesù se si eccettui questo passo.

Liberata quindi definitivamente (a quanto parrebbe) la narrazione da ogni incrostazione paolina, il testo rimane semplificato in questa forma: « Prendete: questo è il mio corpo Questo è il mio sangue ». Lo Spitta ad esempio si contenta di questa riduzione. Gesù presentò ai discepoli il pane come suo corpo ed il vino come suo sangue: ma senza alcun accenno alla sua passione e morte imminenti. Il concetto della morte esulava dalla sua mente nell'istituire il nuovo simbolo. Egli piuttosto aveva in vista il convito messianico, nel quale, secondo tradizioni giudaiche, il Messia stesso doveva essere il nutrimento degli eletti.

Teoria strana ed inverosimile. In quella triste e tragica vigilia di morte, il pensiero doveva rivolgersi ad essa spontaneamente. Non convito di festa dunque, sia pure in simbolo, ma convito espressione di morte! La sua espressione era lampante in quella distinzione del

corpo dal sangue: Perchè istituire il simbolo del sangue proprio in quella vigilia?

Quelle parole « questo è il mio corpo.... questo è il mio sangue », anche spogliate di tutto il resto che la tradizione sinottica e paolina vi aggiungono, sono dunque ancor troppe per accomodarsi ad una interpretazione così semplicistica.

Ora v'è modo di ridurre ancora il tenore primitivo del gesto e delle parole di Gesù. Il testo di Luca presenta in questo punto delle varianti multiple e notevolissime, ed un racconto complesso che presenta l'aspetto di una duplice narrazione parallela di uno stesso tema. Il testo occidentale, rappresentato dal codice di Beza e da tre manoscritti dell'antica versione latina, e testimoniato, con qualche ritocco, da altri codici latini pregeronimiani (il veronese ed il palatino) e dalle versioni siriane del Cureton e della Lewis, termina colla prima parte del v. 19: « e preso del pane, e rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: « Questo è il mio corpo ». Il rimanente: cioè la frase sacrificale « ch'è dato per voi » e l'ordine della rinnovazione del rito: « Fate questo in mia memoria », come l'intero versetto seguente che contiene il simbolo del sangue: « Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, ch'è sparso per voi », tutto è omissa. E se il Gebhardt ed il Nestle ritengono anche queste parole come indubbiamente genuine, Westcott e Hort le ritennero come dubbiosissime.

Si avrebbe così un testo, definito primitivo perchè più breve e semplice, conservatoci non da Marco, ma da Luca: in cui era assente ogni allusione al sangue e quindi alla morte. L'Eucarestia sarebbe stata eseguita sotto una unica specie, quella del pane: e non era dato l'ordine di perpetuare il rito. Il pensiero dello Spitta

che il banchetto, in verità molto semplice, sarebbe allusivo al convito messianico potrebbe avere una qualche base di più. Solo è strano che proprio in Luca, nel discepolo di Paolo, di cui riproduce il pensiero, si ritrovi una narrazione della istituzione eucaristica completamente diversa da quella dell'apostolo ed affatto anodina.

Facciamo ancora un brevissimo passo in avanti, un nuovo leggero taglio: ed avremo tagliata la testa al toro: saremo al pensiero del Loisy riprodotto dal Reinach.

La soluzione non appartiene più al dominio della critica testuale: per la quale si può solo, con ogni sforzo di buona volontà, arrivare al punto anzidetto: ma al puro dominio della critica letteraria e storica.

Per quanto è permesso adottare una opinione in una materia così difficile e così delicata, che i commentatori, cattolici e protestanti, non sono accostumati a trattare unicamente dal punto di vista della storia, sembra che neppure una sola delle quattro relazioni che sono state analizzate rappresenti esattamente sia la lettera del Vangelo primitivo, sia quella delle parole che sono state realmente pronunciate da Gesù » (1).

Nel testo compilato da Luca si conserverebbero non una, ma due narrazioni giustaposte, di significato profondamente diverso. Il v. 17 lo si ritiene come indubbiamente eucaristico: poichè si usano le frasi diremmo tecniche: « ed avendo preso il calice e reso grazie, disse: « Prendete questo, e distribuitelo fra voi ». Ma il calice non è nè il sangue nè la nuova alleanza nel sangue di Gesù. Cristo porgendo ai dodici il calice si

(1) Loisy, *Év. Syn.*, II p. 534.

limita a dare l'annuncio della sua scomparsa dalla terra e l'arrivo del regno di Dio: « perchè io vi dico che non berrò più ormai del frutto della vigna.... ». Similmente prima aveva detto: « non la mangerò più (la Pasqua), sino a che essa si compia nel regno di Dio ». C'è quindi il parallelismo delle frasi: pane e bevanda, senza accenno alcuno ad una identificazione del pane col corpo di Gesù o del vino col suo sangue. L'atto genuino di Gesù si limitò perciò alla fissazione di un convegno nel nuovo Regno, dove si sarebbe, in condizioni ben diverse, continuato il festino pasquale. La seconda narrazione, quella propriamente eucaristica, è posteriore e trova la propria rispondenza e la propria origine nel pensiero di Paolo.

*
* *

Se, arrivati a questo punto, noi ci facciamo a rileggere, e ad esaminare, « dal punto di vista della pura storia », le testimonianze concordi di uno stesso fatto, ricco d'uno stesso profondo pensiero, in Matteo ed in Marco, in Paolo ed in Luca, possiamo sentirci meravigliati dinnanzi ad un tale virtuosismo di tecnica critica, ma niente affatto convinti.

Occorre però esaminare il metodo e le varie tappe eliminatorie.

Invece di studiarsi di comprendere le testimonianze, lo sforzo, evidente in tutti i diversi tentativi, è quello di eluderle eliminandole in parte o del tutto. Invece di cercare fra esse quanto è armonico e concorde (ciò che è sempre doveroso trattando fonti serie), si mettono in disparte i punti convergenti che non si pensano verosimili in un dato ordine d'idee, e si insiste su le diver-

genze. Il fatto delle diverse teorie, che nella più o meno energica eliminazione di elementi dei racconti si fermano a quel massimo che nella propria ricostruzione psicologica del pensiero di Gesù a ciascuno riesce di concepire come possibile, mostra quanto questa metodologia si presti a giudizi soggettivi.

E dacchè si rimprovera a cattolici e protestanti di non considerare i testi dal punto di vista della sola storia, sarebbe interessante ricercare il perchè di questi tentativi, di questi sforzi di tutte le teorie di eliminare quanto più è possibile dalla istituzione eucaristica.

In fondo, se si voglia essere completamente aperti e sinceri, qui come altrove in discussioni tecnicamente critiche del Nuovo Testamento, si parte dal concetto che la psicologia di Gesù dovè essere umana, e quindi soggetta alle comuni leggi psicologiche. Eliminato il miracolo fisico, v'era da eliminare il miracolo psicologico. Ora che Gesù pensasse di lasciare il proprio Corpo ed il proprio Sangue sotto le apparenze del nutrimento umano: ch'egli pensasse che la sua morte avesse vero valore di sacrificio, a remissione dei peccati, ed istituisse questo rito eucaristico perchè, nelle forme sacrificali allora consuete, il cristiano si appropriasse tale valore, unendosi a Cristo mediante la partecipazione a lui vittima: ch'egli infine avesse il concetto di una nuova alleanza confermata dal sangue suo e sostituyente l'antica, è fatto che supera ogni legge psicologica: ciò è a dire è un miracolo. Il tecnicismo della critica è un modo elegante e più o meno abile di eliminarlo: ma nulla più.

Un tempo la eliminazione si operava mediante una interpretazione più o meno forte del testo quale da tutti era accettato, come rappresentazione genuina delle

parole di Gesù. Si discuteva cioè se Cristo avesse dato, anche alla rinnovazione del simbolo, il carattere di sacrificio come l'aveva la sua morte sul Golgota: se Gesù avesse espressa una metafora, una lezione intuitiva, mediante un'azione esteriore, simile a quelle che ha, fra altri, Ezechiele profeta: od avesse pensato di lasciare veramente il suo corpo ed il suo sangue. Sorsero così e si svolsero le dispute accanite coi Protestanti.

Risultato, riconosciuto oggi, degli studi si è la giustizia della interpretazione tradizionale della Chiesa. « L'Eucarestia è bene il sacramento della comunione. Essa dà il Cristo ai suoi fedeli, e li riunisce tutti a lui, consacrandoli mediante la sua morte alla resurrezione futura » (1). Uno scrupolo poteva rimanere ancora su la presenza reale di Gesù nella Eucarestia. Ma le recenti teorie sui *Misteri religiosi* che si svolgevano nel mondo greco-orientale ed i loro rapporti col pensiero e coi riti cristiani, ha convinto almeno parecchi che anche su tal punto l'idea tradizionale dei cattolici è conforme al pensiero originario eucaristico. Il puro simbolo è una concezione moderna.

Le difficoltà sono ora radicalmente cambiate: partono da una « critica » letteraria e storica.

*
* *

Una obiezione previa va attentamente esaminata, pur essendo tutt'altro che nuova nella sua sostanza. Le parole della istituzione eucaristica dovevano riuscire, nelle circostanze in cui dovettero essere pronunciate, completamente inintelligibili fra i discepoli, mentre esse

(1) Loisy, *Év. Syn.* II, p. 534.

non acquistano il loro significato che per persone iniziate alla teoria di Paolo sulla morte redentrice (1).

Quella istituzione doveva essere effettivamente non intelligibile ai discepoli, se nulla la preparava o disponeva.

Qualsiasi teoria s'accetti a suo riguardo, sembra singolare l'apparizione subitanea ed inattesa dell'Eucarestia, senza una parola di preambolo o di commento nei Sinottici.

A dir vero, molte altre cose i dodici le compresero appieno solo più tardi quando poterono meditarle alla luce della morte di Gesù.

La preparazione ideale dei discepoli all'Eucarestia l'abbiamo invece nel IV Vangelo. Nel capo VI Gesù svolge lungamente la propria teoria sul pane di vita e sull'Eucarestia: non solo; ma nel discorso sacerdotale in cui egli dà, con una delicatezza di sentimenti e di tratti finissima che non è certo d'un allegorista o d'un teologo che inventi, il commiato ai suoi, pone uno dei concetti fondamentali che quel rito hanno dettato: l'unione dei discepoli col Maestro e col Padre. « Che tutti siano un esser solo: come tu, Padre sei in me ed io in te, che anch'essi siano in noi.... che essi siano un esser solo come siamo un essere solo noi » (2).

So bene che i discorsi del IV Vangelo non possono essere addotti presso molti critici: ma peraltro quei discorsi dell'ultima cena hanno tale profondità e vivezza delicata di sentimenti, del più puro, intenso, sublime amore, che gratificarne un ignoto evangelista non sembra possibile.

(1) Loisy, *op. c.*, II p. 538.

(2) *Ioa.* c. 13-17.

Negli altri Vangeli può considerarsi preparazione immediata e profonda ad intendere l'Eucarestia la rivelazione da tempo ripetuta del mistero provvidenziale e del disegno divino della morte di Gesù.

Un preambolo notevole c'è però almeno in Luca: le parole: « Ho vivamente desiderato di mangiare con voi questa Pasqua, prima di patire ».

Più che un desiderio è una brama intensa, ed una brama antica: e la ripetizione ebraizzante (desiderio desideravi) rinforza ancora il concetto (1). Questa Pasqua è il convito pasquale che Gesù celebra coi discepoli suoi: ma evidentemente il desiderio ardente di Gesù non s'attarda alla annuale manducazione dell'agnello. E nemmeno esso si riporta al banchetto celeste in cui Gesù coi suoi mangerà la Pasqua « nuova » (2). Il dettaglio « prima di patire », lo dichiara apertamente. Il suo oggetto è qualcosa che proprio allora si compie, avanti ch'egli percorra la via dolorosa. Esso non può essere che l'Eucarestia, come è sempre stato inteso il testo.

Ora se Gesù, come vogliono il Loisy ed il Reimach, si limitò ad annunciare ch'egli non avrebbe più mangiato di quel pane e di quel vino sino a quando non si fosse assiso al banchetto celeste, quale valore ritiene la frase? Poteva egli manifestare la gioia dell'addio finale, sia pure per passare alla gloria del Regno, se l'addio importava la morte spaventosa?

(1) Ἐπιθυμία ἐπεθύμησα. L'aoristo indica la antichità del desiderio

(2) La frase seguente: *Lc.* 22, 16: « Poichè io dico a voi che non la mangerò più sino a quando si compia nel regno di Dio » trova la propria ragione solo nelle ultime parole che accennano alla passione: « antequam patiar ».

D'altronde come Luca avrebbe attribuita a Gesù l'idea strana di questo desiderio da tempo coltivato di istituire il rito eucaristico, desiderio sì forte che faceva passare in seconda linea e superare l'orrore della passione istessa?

La frase è commossa. L'Eucarestia è stata una brama ardente del cuore di Gesù, concepita da lunga mano, ma riservata a quel momento finale, quando egli stava per patire. Quella commozione è pure in Paolo ed in Giovanni. Paolo ha una frase rivelatrice: « in quella notte in cui egli veniva consegnato » (ai carnefici) Gesù istituiva il nuovo rito di comunione. Ed il IV Vangelo riporta che allora Gesù « avendo sempre amati i suoi, li amò sino all'estremo ». In tali frasi c'è tutta la intelligenza del mistero eucaristico.

*
* *

Questa commozione che ancora rivive nel ricordo dei discepoli non permette di vedere nel rito nuovo un simbolismo freddo e tanto meno di gioia, come il puro annuncio del banchetto celeste imminente.

Lo Spitta, il Brandt ed altri hanno negato che il rito fosse allusivo alla Passione: era un anticipo del banchetto messianico. Sarebbe dunque stato un rito di gioia in mezzo alla tristezza accorata di quella sera (1).

(1) FRISCHKOPF, *op. c.* p. 155 ss. Cfr. LOISY, *Év. Syn.* I p. 236: nelle parole caratteristiche dell'ultima cena « Gesù sembra più certo della venuta prossima del regno che della morte che attende lui stesso l'indomani ». Ed il BOUSSER, *Kyrios Christos* p. 90 « Il simbolismo della Cena non aveva originariamente nessuna relazione colla morte di croce. Lo spezzare il pane non era altro che una preparazione a mangiare ».

Lo Spitta si ferma nella sua critica al testo di Luca, ritenuto come l'unico testo genuino, se se ne tolgano i versetti 19^b e 20 con parecchi codici, secondo abbiamo veduto. Del rito eucaristico attuale non rimane genuina che la frase: « Questo è il mio Corpo ». Nessun accenno alla morte cui sarà dato quel corpo: nessun accenno al sangue. Secondo il Brandt l'idea essenziale della cena era l'espressione dell'unità morale dei credenti che partecipavano al medesimo pane, in un banchetto di famiglia, a cui stava a capo Gesù.

Ma il « corpo » richiama naturalmente il « sangue ». Gesù nel IV Vangelo usa la metafora: « Io sono il pane disceso dal Cielo »: e sta bene. Egli è il pane celeste in quanto nutre colla sua dottrina le anime, le conduce colle proprie parole ed esortazioni, colla sua attrattiva se non vogliamo parlare della sua grazia, alla verità ed alla vita. Ma in questo vale più l'anima che il corpo. O quale è il valore del corpo? È intera la persona di Cristo quella che è indicata. Il corpo ha un valore in quanto è in antitesi col sangue. Se Gesù voleva esprimere che i discepoli suoi dovevano formare un'unica cosa con lui, un'unica famiglia, perchè accennare al corpo e solo ad esso?

D'altronde quell'abbandono delle testimonianze di Matteo e di Marco e di Paolo pel testo, evidentemente monco, di alcuni codici di Luca, è arbitrario storicamente, ed ingiustificato sotto l'aspetto della critica testuale (1). In che modo Luca, il discepolo di Paolo, quegli che l'ha servito diversi anni ed ha quindi diversi anni assistito alla liturgia quale si svolgeva nelle comunità fondate dall'apostolo, poteva avere un racconto

(1) Cfr. BATIFFOL, *L' Eucharestie* ⁵ p. 122 ss.

della istituzione della Eucarestia tanto sostanzialmente distante dal suo e tanto anodino? perchè Matteo e Marco e Paolo, perdono il loro valore consueto di fronte ad una lezione di Luca?

Ancora: perchè Gesù aveva tardato sino a quel momento ad istituire quel rito, o, se non vogliasi ammettere un rito permanente, a compire quell'atto? Perchè non poteva prima soddisfare quel desiderio vivo che n'aveva: ma aveva atteso quella Pasqua, prima di patire, se esso non conteneva una allusione alla passione?

Un'allusione era poco. Perchè un simbolo della passione quando tutto respirava tristezza angustata per un incubo spaventoso, se quel simbolo non doveva rimanere come un ricordo perenne del sangue sparso? Un simbolo è ancora poco. Gesù poteva immaginare che i suoi dimenticassero i suoi patimenti, ed avrebbe, egli stesso, cercato di risvegliare, artificialmente, la loro memoria mediante un rito simbolico? Non è una psicologia possibile. Se non poteva fissare il suo ricordo il sangue sparso, come l'avrebbe potuto un atto rituale? Occorre quindi superare anche il nudo simbolismo.

D'altra parte, chi mai avanti di salire il patibolo pensò di prescrivere ai suoi seguaci la rituale commemorazione della propria morte?

*
* *

Si litiga con Paolo e con Luca perchè essi soli hanno conservato un ordine da parte di Gesù di rinnovare l'atto suo. La tradizione primitiva, si dice, rappresentata da Marco e da Matteo non conosceva quell'ordine: non era cioè la istituzione di un rito quella

che si raccontava, ma una azione simbolica usata da Gesù per quella volta, e che solo le comunità cristiane pensarono poi a rinnovare, trasmutandola in liturgia.

Ma l'esistenza stessa della Eucarestia è prova dell'ordine avuto. È nella sostanza stessa dell'azione implicito il carattere rituale. L'azione è una partecipazione al corpo ed al sangue di Gesù, allo scopo di appropriarsi il frutto della sua passione e della sua morte: è il senso nitido di Matteo e di Marco. Come poteva allora limitarsi quell'azione agli apostoli? E come poteva essere stato celebrato un rito di ricordo e di appropriazione del sacrificio della passione avanti che Gesù Cristo patisse, se non era perchè, dovendolo istituire Gesù, era necessario fosse celebrato in anticipo, pur dovendosi rinnovare dappoi, consumato il sacrificio del Calvario?

Tutte le varie successive amputazioni dei critici sono quindi inefficaci, se si lasci una parola sola della istituzione eucaristica. Si tolga l'ordine di Gesù, di rinnovare l'atto suo: la rinnovazione è essenziale all'atto. Si tolgano le parole aggiunte alla menzione del corpo « ch'è dato per voi », ed a quella del sangue « ch'è sparso per molti »: basta il « sangue » per darci il concetto inequivocabile della morte di Gesù e del suo valore. Si tolga anche la menzione del sangue, seguendo un testo « critico » di Luca: il « corpo » è inintelligibile senza il sangue. La carne non giova a nulla: è lo spirito che vivifica: e lo spirito si rileva appunto nella effusione del sangue.

Non rimaneva allora che togliere completamente a Gesù un'azione eucaristica: è l'ultima teoria del Loisy e del Reinach.

La base non è più di critica testuale: ma una cri-

tica letteraria che crede trovare nel racconto di Luca due narrazioni sovrapposte, nella prima delle quali, che sarebbe la più antica e la genuina, Gesù si limitava ad annunciare ch'egli non avrebbe più partecipato con loro a fraterno banchetto se non nel nuovo regno. « La prospettiva del convito messianico esclude il memoriale della morte: e pare evidente che il fatto stesso della morte, la fede al Cristo resuscitato, la fondazione della Chiesa hanno, per così dire, interpolato, in questo luogo come altrove, il mistero della morte redentrice tra l'evangelo del Regno e la grandiosa venuta. In tale stato di cose, la difficoltà insormontabile per la esegesi critica, di trovare un significato alle parole « Questo è il mio corpo, » « Questo è il mio sangue » che corrisponda assieme al testo ed alla verosimiglianza storica, è risolta poichè svanisce » (1).

Ma allora, se tutto si svolse a quel modo così semplice; se Gesù non fece che annunziare la fine sua dando convegno ai suoi nel Regno nuovo, come sorse il rito eucaristico? Non si tratta di interpolare un concetto estraneo in un atto preesistente: è l'atto stesso che è negato come genuino, completamente.

Più si insiste nel diminuire l'atto di Gesù: se si toglia a lui la istituzione di un rito eucaristico: se si sopprima affatto dalla vita di Gesù quanto si riferisce alla cena cristiana, e più si toglie a se stessi la possibilità di spiegare questa liturgia e la tradizione che unanimamente l'attribuisce a Gesù Cristo. « La difficoltà insormontabile per la esegesi critica » non è risolta e non svanisce: essa si sposta soltanto e si peggiorano le condizioni per risolverla.

(1) Loisy, *Év. Syn.* II 540.

La prospettiva del convito messianico, immagine frequente sulle labbra di Gesù che l'aveva del resto tolta ai Profeti, non esclude affatto il pensiero prevalente della morte imminente, ma lo implica. Per quanto breve si immagini la separazione, essa sussiste, e legittima il memoriale della sua fine tragica. Gesù passa al convito di eterna gioia passando per la morte. La Parusia è un ritorno che presuppone il distacco. « Oggi sarai meco in Paradiso » dice Gesù sulla croce al ladro crocefisso con lui. Nel IV Vangelo Gesù va al Padre: è il trionfo, ottenuto mediante la morte. L'accento al convito messianico viene spontaneo appunto perchè quella è l'ultima Pasqua ch'egli mangia coi suoi. « Tra l'evangelo del regno e la grandiosa venuta » v'è, se non il mistero della morte redentrice, indubbiamente la morte di Gesù e la coscienza sua di essere alla vigilia del patire: questa morte e questa coscienza non l'ha interpolata la Chiesa! O dobbiamo ammettere che Gesù si cullava ancora in quella vigilia in una tragica illusione? Ma perchè allora quelle parole, ritenute le sole genuine, dette in quella notte: « Poichè vi dico che non ne mangerò più, sino a che si compia nel regno di Dio »? Perchè quel commiato? Gesù è quindi cosciente della prossima fine. Ora se il mistero della morte redentrice è una interpolazione della fede successiva, quale concetto Gesù ha avuto della propria morte? Lui, Messia, moriva, reietto dal popolo suo. Il problema della sua morte, prima ancora che non alle comunità cristiane, si poneva, proprio in quell'istante, dinnanzi a lui stesso con una tragicità grandiosa. È qui l'origine psicologica dell'Eucarestia, come hanno sentito Luca, Paolo e Giovanni.

*
* *

Si è parlato ancora di Paolo come di geniale trovatore del rito.

Cosa ne facciamo allora di quella *fractio panis* nella quale secondo il racconto degli Atti erano concordi i primi convertiti di Gerusalemme?

Poi non v'è che rileggere S. Paolo per convincersi ch'egli ha l'intiera coscienza di nulla innovare in proposito. L'Eucarestia v'appare, come il battesimo, uno dei riti fondamentali della Chiesa: e notisi che noi siamo all'anno 53. S. Paolo riporta, come gli evangelisti, quanto ha fatto Gesù nell'ultima cena coi suoi. Egli ragionerà intorno a questo racconto, per mostrare ai Corinzi quale rispetto si debba alla liturgia sacra: ma non ha affatto il dubbio d'avere inventato ed introdotto il rito. No: il rito fu istituito da Gesù: e c'è la datazione toccante: proprio « in quella notte in cui veniva tradito »:

Egli rammenta ai Corinzi questo carattere funebre del rito per togliere gli abusi. Fu Cristo stesso a comandarne la ripetizione, perchè si facesse memoria di lui, e propriamente si facesse memoria del suo amore e della sua morte (1).

È l'unica volta che Gesù abbia comandato il ricordo di lui. Come potevano dimenticarsi le sue parole, dette in quel momento, accompagnate da quell'atto? Procedendo in senso inverso, come potevano essere inventate?

(1) Alcuni, come l'Heitmüller, hanno riconosciuto quindi che da S. Paolo occorre far risalire la istituzione della Cena alle chiese ellenizzanti in cui Paolo passò i primi anni dalla sua conversione: *Zeits. f. d. neut. Wiss.* 1912, p. 335 s.

Le più recenti teorie tendono a considerare, come la redenzione ed il resto della liturgia sacramentaria, così anche l'Eucarestia una inserzione nel Cristianesimo della mistica pagana. Il Reitzenstein, e tutta la sua scuola, ha lavorato per mostrare, specialmente sotto l'aspetto dei vocaboli e delle frasi, la connessione del « mistero » cristiano coi misteri pagani. Che una comunanza di frasi e di esposizione ed anche di simboli vi sia, nessuno lo vorrà negare: S. Paolo per primo fa il confronto tra i banchetti religiosi che seguivano i sacrifici dei gentili e la cena. La comunanza può rendere più intelligibile il racconto. Si riconosce tuttavia che « concretamente veri paralleli colla Cena noi non conosciamo nelle grandi religioni a misteri. Abbiamo traccia di banchetti sacri, e dobbiamo ammettere che essi fornissero virtù sovranaturali.... Il collegamento tra le due forme religiose è possibile mediante una costruzione » (1). Ma ci si suggerisce di cercare altrove. Il bere il sangue (spesso mescolato con vino o rappresentato da esso) è frequente negli incantesimi d'amore come nei riti d'alleanza di diversi popoli: e vi si attribuiva un potere magico sull'anima di coloro che ne bevevano. In un papiro di magia amorosa che viene riportato dal Reitzenstein « Osiris da ad Isis e ad Horus a bere il proprio sangue in un bicchiere di vino perchè dopo la morte essi non lo dimentichino, ma lo cerchino con appassionati lamenti sino a quando tornando a vita non si ricongiunga con loro ». In un altro papiro magico edito dal Wessely, si dice: « Parole da dirsi sul calice. Di' sette volte: tu sei vino e non sei

(1) REITZENSTEIN, in *Zeitsch. f. d. neut. Wiss.*, 1912, p. 7 s.

vino, ma il capo di Athena: tu sei vino e non sei vino, ma le viscere di Osiris, le viscere di Iao... (1) ».

Le usanze dei popoli che confermavano le alleanze col bere il sangue sembrano troppo distanti per avere avuta una influenza su l'Eucarestia. La lettera agli Ebrei interpretando il concetto della nuova alleanza nel sangue, accenna allo spargimento, non al bere del sangue. È adunque poco probabile che nel sangue dato come bevanda siasi inteso di confermare la nuova alleanza. È un significato estraneo alla tradizione biblica e patristica che conosce invece ed accentua la consumazione dell'alleanza mediante il sacrificio del sangue.

Io ignoro se sul primo papiro, assegnato dal Reitzenstein all'incirca all'epoca di S. Paolo, siano stati fatti studi ulteriori che ne abbiano chiarito meglio l'inizio, inintelligibile pel Reitzenstein stesso. A me, dalla traduzione inglese che ne trascrive, ricca di interrogativi, pare difficile vedervi tutto quanto egli vi ritrova. Quanto al secondo papiro non è impossibile ch'esso sia influenzato dalla conoscenza del mistero cristiano. Troppo poco comunque; e troppo distante. Ad ogni modo sarebbe assai desiderabile che si potessero trovare altri testi consimili: poichè solo se essi ci risultassero abbastanza comuni se ne potrebbe arguire un qualche collegamento colla istituzione eucaristica. In tal caso diminuirebbe in parte quel carattere singolare che ha la Cena e che costituisce una delle principali difficoltà per collocarla nel proprio ambiente. Il carattere storico delle narrazioni evangeliche non ne sarebbe tolto: nè

(1) REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 51 e 204 s. Il primo papiro fu edito dal GRIFFITH, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, p. 107, ed il secondo dal WESSELY, *Zauberpap.* Il p. 44 e dal KENYON, *Greek Pap.* I p. 105.

si potrebbe arguirne senz'altro un loro carattere tardivo e riflesso. E l'Eucarestia non sarebbe da ciò diminuita. Le formule od i simboli hanno un valore non in se, ma pel concetto, per lo spirito che li animano.

Il racconto eucaristico è ben lontano dalle consuete formule magiche: non è un incantesimo amatorio. Gesù effuse storicamente il proprio sangue come suggello del più grande amore che uno possa avere per i propri amici. Quand'anche le formule fossero identiche — e sono ben lontane anche dal rassomigliarsi —, non ne sarebbe tolta la singolarità dell'atto di Gesù. Il sacrificio ed il banchetto sacrificale sono pur essi simboli nei quali si tradusse la religiosità antichissima, in forme, a volte, molto basse e materiali. Il convito eucaristico non è perciò meno nuovo e personale, e dettato da una psicologia che, lo riconosciamo, non è umana.

È questa stessa novità ed elevatezza senza paralleli la obbiezione fondamentale: bisogna salvare la « verosimiglianza storica ». Ma se si intende con ciò di prendere a misura delle testimonianze storiche l'usuale banalità umana, possiamo esporci ad un errore massimo: a cancellare con imperdonabile cecità dalla storia il sacrificio e la dedizione più sublime e divina ed a precluderci il mezzo offertoci di inserzione dell'umanità in Dio. Noi ci troviamo di fronte ad una psicologia assolutamente superiore, di cui ci è apparso nitido qualche tratto e che analizzeremo ancora più avanti nel discorso di Gesù conservatoci da S. Giovanni, introdotto da quelle parole: Gesù « avendo sempre amati i suoi, li amò all'estremo ». Ecco perchè noi riteniamo più prudente e saggio accettare le testimonianze quali sinceramente ci vengono pôrte, senza violarle od eluderle con artificiosi commenti critici.

CAPITOLO SESTO

IL TITOLO DI “ FIGLIO DI DIO „

E L’AFFERMAZIONE DI GESÙ D’AVANTI AL SINEDRIO

Il punto saliente delle affermazioni di Gesù si ebbe dinnanzi al tribunale supremo della nazione, quando ufficialmente egli vi veniva interrogato sulla sua dottrina e sulla sua persona.

Il Sinedrio, al quale venivano deferite tutte le cause religiose o politiche che interessavano la nazionalità o religiosità ebraica, s’era già occupato del movimento del Battista. Il IV Vangelo è solo a parlare d’una delegazione a lui spedita, indubbiamente dalle autorità gerosolimitane, ma la sua narrazione è così verosimile in se e così naturale che può difficilmente mettersi in discussione la sua storicità.

Esso doveva occuparsi ancor più, e più direttamente, del movimento provocato da Gesù Cristo.

Sarebbe lungo e fuori luogo quì lo specificare le cause che condussero all’urto fatale, senza che nè Gesù nè le correnti le quali avevano la loro rappresentanza nel Sinedrio cercassero minimamente di evitarlo. Erano in lotta due diverse concezioni religiose e due modi di intenderle e praticarle. Gesù scuoteva col suo insegna-

mento la tradizione giudaica, e superava anche la Legge, d'altronde non rifuggiva dallo smascherare quanta meschinità e perfidia si contenesse sovente sotto l'ammanto di una purità esteriore. La cacciata clamorosa dei venditori dal Tempio, col suo strascico naturale di dissistima e di lotta popolare contro tutto un sistema, doveva preparare, in anime senza troppi scrupoli, la fine di Gesù.

Poche linee abbiamo nei Vangeli su quel processo in cui la fretta ed il malvolere non impedirono di usare una certa forma legale. Il racconto della *Passio* per quanto relativamente assai diffuso, è così straordinariamente complesso che la nostra curiosità non può sentirsi soddisfatta nell'esame dei dettagli.

Secondo il racconto di Matteo e di Marco il giudizio si tenne nel cuore della notte istessa, dinanzi a Caifa.

« I principi dei sacerdoti e l'intero concilio cercavano una falsa testimonianza contro di Gesù per condannarlo a morte: ma non la trovarono pur essendosi presentati molti testimoni falsi. Sopravvennero alla fine due i quali dissero: « Costui disse: Posso distruggere il Tempio di Dio, e ricostruirlo in tre dì » (1).

Il racconto è interessante, come *specimen* del genere d'accuse portate dai testimoni contro Gesù. Quello che a noi preme ora è però studiare le affermazioni di Gesù stesso.

A principio egli aveva voluto non portare nessuna testimonianza di se. Il dettaglio ci è noto dal IV Vangelo soltanto ed è uno dei suoi meriti. Allora come adesso, la procedura esigeva che avanti di interrogare i testi si sentisse l'accusato.

(1) *Mt.* 26, 59-61.

« Il Pontefice interrogò Gesù sui suoi discepoli, e sulla sua dottrina. Gli rispose Gesù: « Io ho parlato apertamente dinnanzi al mondo: ho sempre insegnato nelle sinagoghe e nel Tempio, dove convengono tutti i Giudei, ed in occulto nulla ho detto. Perchè mi interroghi? Interroga quelli che hanno udito ciò che a loro ho parlato. Ecco questi sanno quello che ho detto » (1).

Gesù rinunciava dunque a fare l'apologia di sè e della sua dottrina dinnanzi al tribunale; e taceva rimettendosi ai testi.

Le sue affermazioni furono pertanto limitate a quelle che riferiscono i Sinottici, e che gli furono quasi strappate di bocca dal Pontefice. Giovanni che ha completato i Sinottici in un dettaglio importante, le omette: indubbiamente, non solo perchè quelle affermazioni di Gesù le aveva precedentemente ripetute nel Vangelo, ma perchè doveva considerarle note dagli altri racconti (2).

Terminata la escussione dei testi, dei quali conserviamo appena l'accusa di aver affermato di poter distruggere il Tempio e ricostruirlo in tre dì, il Presidente conforme alla procedura regolare, domanda a Gesù se nulla abbia da eccepire contro tali testimonianze: « Non

(1) *Ioa.* 18, 20-21. Il Vangelo continua: « Avendo risposto questo, uno dei ministri presenti diede uno schiaffo a Gesù dicendo: In tal modo rispondi al Pontefice? Risposegli Gesù: « Se parlai male, fa testimonianza di questo male: se invece bene, perchè mi batti? » L'episodio, proprio del IV Vangelo, ha tutto l'aspetto di una tradizione di prima fonte.

(2) Sui rapporti del IV Vangelo coi Sinottici si veggano le conclusioni dei due ultimi saggi.

rispondi nulla a quello che costoro testimoniano contro di te? Ma egli taceva, e nulla rispose » (1).

L'atteggiamento di silenzio tenuto da Gesù dall'inizio secondo il Vangelo di Giovanni, è così serbato sino alla fine, secondo i Sinottici: sino a quando il Pontefice non scongiurerà solennemente Gesù di affermare chiaramente quello ch'egli pensa di se. Ma prima di esaminare tali affermazioni, conviene rilevare alcune divergenze dei Sinottici.

*
* *

Abbiamo anzitutto uno spostamento del giudizio o meglio delle affermazioni di Gesù in giudizio nel Vangelo di Luca. Matteo e Marco conducono Gesù, immediatamente dopo la cattura, alla casa di Caifa, dove erano già convenuti scribi ed anziani, preavvertiti dell'azione che stava per svolgersi. Là, nel cuore della notte, si sarebbe tenuto l'interrogatorio di Gesù e dei testi e si sarebbe pronunciata la condanna dopo le confessioni di Gesù medesimo.

Essi menzionano però che ancora al mattino, i capi dei sacerdoti e gli anziani tennero adunanza contro di Gesù, per combinare il modo di tradurlo a morire. V'era l'intero Sinedrio, il quale *in corpo* condusse Cristo da Pilato, per strappargli colla imponenza del numero e della manifestazione ufficiale del supremo consesso della nazione, la ratifica della condanna da esso pronunciata. Non so se si abbia altro esempio di tale intervento collettivo del Sinedrio presso il Procuratore romano per far condannare un reo: l'interesse per quella condanna e l'odio erano quindi ben grandi.

(1) *Mc.* 14, 60.

Luca invece trasferisce all'adunanza del mattino il giudizio di Gesù, senza menzionare l'adunanza notturna.

Per sciogliere questa antinomia, molti esegeti hanno pensato che Gesù, condannato a morte nella notte istessa con giudizio sommario, venisse poi altra volta tradotto dinnanzi al tribunale per scrupolo giuridico, non potendosi di notte pronunciare nessuna sentenza.

Ma si deve da tutti convenire che è affatto inverosimile che Gesù si sia prestato due volte a ripetere l'affermazione che era causa della sua condanna, col-l'unico risultato di renderla legale per quanto spettava la forma, e per far piacere ai Sinedriti. Gesù una volta sola fece quelle affermazioni: ed anche sotto l'aspetto letterario va ritenuto che Luca non riporti altra tradizione da quella dei due primi Vangeli, spostandola nell'unica adunanza da lui menzionata per semplificazione del racconto.

*
* *

Era necessario studiare in precedenza questi dettagli del processo prima di venire al punto sostanziale. Pongo in un prospetto i diversi racconti perchè meglio possano essere avvertite le differenze.

Mt. 26 ⁶³ Ed il sommo Sacerdote dice a lui: Ti scongiuro pel Dio vivente che ci dica se tu sei il Messia, il Figlio di Dio. ⁶⁴ A lui rispose Gesù: Tu l'hai detto. Ma io vi dico che da ora vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo. ⁶⁵ Allora il Pontefice si stracciò le vesti dicendo: Ha bestemmiato. Che abbiamo ancora bisogno di testi? Ecco ora avete udita la bestemmia. ⁶⁶ Che vi pare? Ed essi rispondendo dissero: È reo di morte.

Mc. 14 ⁶¹ Di nuovo il Pontefice lo interrogò e gli disse: Tu sei il Messia, il Figlio del Benedetto? ⁶² Gesù rispose: Lo sono: e vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza, e venire colle nubi del cielo. ⁶³ Ed il Pontefice stracciandosi le sue tuniche disse: Che bisogno abbiamo ancora di testi? ⁶⁴ Avete udita la bestemmia. Che vi pare? E tutti risposero ch'egli era meritevole di morte.

Lc. 22 ⁶⁶ E come fu giorno si radunarono gli anziani del popolo, i capi dei sacerdoti ed i dottori, ⁶⁷ e lo fecero condurre nel loro Sinedrio, dicendo: Se tu sei il Messia diccelo. Rispose loro: Se vi parlo non mi crederete. ⁶⁸ Se vi interrogherò non mi risponderete. ⁶⁹ Ma da ora il Figlio dell'uomo sarà seduto alla destra della Potenza di Dio. ⁷⁰ Dissero tutti: Tu sei dunque il Figlio di Dio? Ed egli rispose loro: Voi lo dite ch'io lo sono. ⁷¹ Ed essi risposero: Che bisogno abbiamo più di testimonianza? poichè noi stessi l'abbiamo udito di sua bocca.

Sfortunatamente il IV Vangelo che su tanti punti getta la luce di maggiori precisazioni, non accenna affatto nè ad interrogatorio nè a condanna da parte del Sinedrio: benchè naturalmente lo supponga. Il Renan pensò di potere basarsi sul IV Vangelo per infirmare il racconto dei Sinottici e negare le supreme interrogazioni fatte a Gesù dal Pontefice. Nessuno oggi, nè sotto l'aspetto letterario nè sotto l'aspetto storico, è disposto ad ammettere tale mostruosità. Per quale motivazione allora sarebbe stato condannato Gesù? (1)

(1) Solo il Loisy nega la storicità di un giudizio e di una condanna di Gesù da parte del Sinedrio. Una seduta notturna, da mezzanotte alle tre, sarebbe incredibile: S. Luca conserverebbe traccia di una semplice riunione, tenuta al mattino dai Sinedriti per accordarsi sul modo di denunciare Gesù al Governatore. « Le procès devant Caïphe a été dedoublé du procès devant Pilate, l'évangéliste ayant voulu transporter sur les Juifs la responsabilité de la mort du Sauveur. Marc tient à faire prononcer par le sanhédrin la sentence de mort; l'interrogatoire a pour objet d'amener cette sentence; comme l'évangéliste savait qu'un tel jugement n'avait pu se dérouler dans la matinée, avant la comparution devant Pilate, il a supposé un seance de nuit... La déclaration qui caractérise le Christ come « Fils de Dieu » corrige par avance la définition historique du grief qui motiva la condamnation de Jesus, a savoir la prétention avouée à la royauté d'Israël; cette déclaration si on l'entend au sens de l'évangéliste est blasphématoire pour les Juifs, et le blasphème explique la sentence de mort » *Év. Syn.* I p. 102. Così Gesù non avrebbe avuto modo di affermare nel suo processo la natura della sua missione e della propria personalità, se si eccettui davanti a Pilato dinnanzi al quale naturalmente ogni questione era trattata sotto l'aspetto politico. Ma la negazione è audace e senza base. Il Sinedrio avrebbe rinunciato a giudicare di

Anzi, dacchè il IV Vangelo non parla nemmeno di condanna, il giudizio si terminò senza una sentenza? D'altronde quanto verrà esposto in seguito dei rapporti tra S. Giovanni ed i Sinottici è sufficiente a mostrare quale sia l'atteggiamento del IV Vangelo di fronte ai racconti dei suoi predecessori.

La domanda del Pontefice è solenne. La frase: « Ti scongiuro pel Dio vivente » (Matteo) intendeva di costringere Gesù a dare una risposta ch'egli aveva sino ad allora recusato di dare. Era d'altronde una frase non insueta. Il tenore della interrogazione è in sostanza identico presso Matteo e Marco; nel primo: « Se tu sei il Messia, Figlio di Dio »; in Marco, con frase più ebraica nella perifrasi ad indicare la divinità: « Tu sei il Messia, il Figlio del Benedetto »?

In Luca invece la interrogazione è sdoppiata. La prima si limita a chiedere: Se tu sei il Messia, diccelo! Nella sua risposta Gesù anzitutto giustifica il proprio silenzio. La sua parola non sarebbe creduta: e nemmeno sarebbe stata accettata una discussione su la realtà della sua missione. Si voleva solo una confessione come motivo di condanna. In tal caso era inutile parlare. Ma le parti saranno invertite. I Sinedriti da quel momento non vedranno più Cristo se non quando ritornerà sulle nubi del cielo.

Gesù? od avrebbe fatta tanta pressione per strappare una condanna senza un previo giudizio? Una seduta serale o notturna data l'urgenza del caso, nelle imminenza delle feste pasquali e nel timore di un tumulto popolare, è tutt'altro che inverosimile. Ma soprattutto che cosa ci autorizza ad attribuire a Marco ed agli altri evangelisti l'invenzione pura e semplice di un tale racconto?

Segue allora la seconda interrogazione: « Tu sei dunque il Figlio di Dio? »

*
* *

Molti critici hanno pensato che in questo caso, come in altri, il titolo di Figlio di Dio fosse equivalente a Messia. La domanda è unica nei due primi vangeli: e l'oggetto parrebbe quindi essere identico nei due termini. Figli di Dio erano chiamati i re secondo una tradizione delle monarchie orientali. Il titolo, affermarsi, appare attribuito al Messia nei Salmi, e specialmente nelle apocalissi del tempo di Gesù. Di modo che Gesù dinanzi al Sinedrio non affermò propriamente la sua divinità, ma la sua messianità. E se la divinità propria non la confessò allora, s'ha l'argomento per negare che mai l'affermasse prima. Il Vangelo di S. Luca che sdoppia la domanda, dando al titolo « Figlio di Dio » il significato attribuito ad esso dalle successive generazioni cristiane, s'allontanerebbe dalla tradizione primitiva, e la snaturerebbe.

Attualmente è quasi da tutti ritenuto come certo che la frase « Figlio di Dio » ha il nostro valore teologico non solo presso Luca, ma anche nel pensiero di Marco e Matteo. Tutti e tre i Vangeli rappresentano uno stesso stadio del pensiero cristiano a riguardo di Gesù.

La questione è ora impostata in modo diverso. Se il titolo di Figlio di Dio aveva presso gli scrittori degli evangelii il senso teologico e naturale delle parole, l'aveva anche nella risposta di Gesù, o meglio nella domanda del pontefice cui Gesù assente? Dagli esempi addotti dalle tradizioni dei popoli orientali, infiltratesi

anche nel popolo d'Israele nella letteratura biblica e negli scritti « apocrifi » si deduce che il titolo di Figlio di Dio era assegnato ai Re ed in modo speciale al Re Messia, senza che con esso si volesse attribuire loro la divinità.

Ora anche su questa questione gli ultimi studi hanno portata nuova luce ed una maggiore precisione di concetti. Occorre insistervi perche la comune degli scrittori cattolici non vi ha posta sufficiente attenzione.

Il P. Lagrange ha avuto il grande merito di mostrare come il re in quanto tale non abbia mai avuto il titolo di Figlio di Dio nè in Israele nè fra i popoli semitici (1). Presso gli Assiri il re si pensava tenesse il suo potere da un dio: talvolta la divinità tratta il monarca quasi suo figlio: ma non si arrivò mai ad un titolo ufficiale, usato nel protocollo di corte. Quando una divinità assicura un re della sua protezione paterna o materna è sempre un privilegio personale, non della dignità regale (2).

Similmente in Israele, quando Dio crede manifestare la propria predilezione ad esempio per Salomone, gli

(1) Cfr. del resto anche il BOUSSET, *Kyrios Christos*, pag. 53 s. Io ho avuto cognizione troppo tardiva del WETTER, *Der Sohn Gottes*, Gottingen 1916, per poter considerare il suo punto di vista. Noto però che le espressioni di Celso si spiegano meglio che in qualsiasi altro modo colla mistica che ci si è rivelata mediante le *Odi di Salomone* che il Wetter ha il torto di non richiamare in tema.

(2) LAGRANGE in *Rev. Bibl.* 1908 fasc. 4 p. 488. Sul titolo di *Figli di Dio* attribuito invece frequentemente agli imperatori di Roma, cfr. DEISSMANN, *Bibelstudien*, p. 106 s., e *Licht v. Osten*, p. 260 ss. Su l'uso di tal nome nelle classi sacerdotali della Commagene, si parlerà più avanti.

dice: « Io sarò per lui un padre ed egli sarà per me un figlio (1) ». Non si tratta quindi di un titolo proprio del re, ma soltanto di una espressione benevola usata dalla divinità. E l'esempio è unico.

Pel Messia, le profezie isaiane hanno la descrizione del Bambino che avrà sulle spalle la sovranità e porterà i nomi di « Consigliere ammirabile, Dio forte, Padre in eterno, Principe di pace » (2). Ma se il testo pare implicare la divinità sua, nulla accenna a che egli sia Figlio di Dio: è piuttosto rappresentato come un rampollo della radice di Isai.

Nel salmo II si hanno invece le famose parole:

Iahvè m'ha detto: Tu sei mio figlio:
io stesso, oggi t'ho generato.
Chiedimi! ed io ti darò le genti come tua eredità,
e per tuo dominio le estremità della terra.

Si può ritenere che la generazione di cui si parla non sia la eterna derivazione del Padre, e che l'oggi non sia l'immutabile presente della eternità: benchè la grandezza del suo potere e delle sue prerogative lascino argomentare nel Messia descritto più che un semplice uomo. La generazione pare usata della costituzione del Messia a re delle genti, nella investitura a lui data della sua missione e del suo potere. Forse in senso affine va interpretato il Salmo 110, simile per unità di tema e grandiosità di concezioni (3). L'espressione « Fi-

(1) *II Sam.* 7, 14: cfr. *Salmo* 89, 28: « Ma ben io lo terrò per primogenito, — l'altissimo fra i re della terra ».

(2) *Is.* 9, 5.

(3) Le lezioni profondamente diverse dei LXX e del T. M. rendono difficilissima la sua esatta interpretazione. Sul *Salmo* LXXX cfr. LAGRANGE *l. c.* p. 490.

glio » viene svolta nel concetto della generazione logicamente presupposta: ma è notevole che nemmeno in questi casi è usata l'espressione « Figlio di Dio » quasi un titolo ufficiale: è Dio che invoca il Messia con questo appellativo.

Nella letteratura apocrifa il titolo di « Figlio » è dato al Messia una volta sola in Enoc: « Poichè io e mio Figlio saremo loro uniti eternamente nella via della verità... »; ma trattasi indubbiamente d'interpolazione di mano cristiana. Nei più che cento capi che il libro comprende, il titolo messianico costantemente usato è « l'Eletto » (1). Interpolazione cristiana va pure ritenuta una frase citata dai libri Sibillini (2). Solo nel IV libro di Esdra, il quale è del resto posteriore all'epoca di Gesù e dei Sinottici (a. 81-96 d. C.), il Messia sarebbe invocato col nome di Figlio: « Poichè il mio Figlio, il Messia, si manifesterà assieme a quelli che sono con lui, e darà ai sopravvissuti la felicità, per 400 anni. Dopo questi anni il mio Figlio, il Messia, morrà, con quanti hanno spirito d'uomo » (3). Ma pure in Esdra va ora ritenuto come provato che il titolo di Figlio di Dio non è originario. Nella nuova edizione fattane dal Violet, si nota infatti che mentre nella versione latina si ha la traduzione *filius*, la versione arabica ed una volta anche l'etiopica presuppongono un greco *παῖς* (*puer*), nel senso di *servo*. Così che anche il Bousset dà ragione al Dalman il quale afferma che l'uso del titolo Figlio di Dio come titolo

(1) *Enoc*, V, 2. Su la interpolazione del passo cfr. MARTIN, *Le livre d'Enoc* p. XXXVIII.

(2) *Orac. sibyll.* III, 775. Cfr. KAUTZSCH, *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen d. A. T.* II p. 183.

(3) *IV Esdr.* VII. 28-29; cfr. XIII, 32. 37. 52; XIV, 9.

messianico non trova esempio nella tarda letteratura giudaica (1).

Rimaniamo dunque sul terreno dell'A. T. Ma anche nell'A. T., come abbiamo osservato, se Dio indirizzi al Messia il nome di Figlio, mai l'autore biblico lo indica, in una frase detta in nome proprio, come Figlio di Dio, quasi questo fosse un termine corrente quali « l'eletto », « l'unto » ecc. La frase « Figlio di Dio » come titolo non esiste, nè nell'A. T. nè negli apocrifi.

Si dirà che la osservazione è sottile, ed il passo era ben facile a farsi. Poichè Dio rivolgeva al Messia la parola come a suo Figlio, doveva essere naturale ch'egli stesso venisse indicato col titolo Figlio di Dio.

La realtà dimostra che il trapasso era più difficile di quanto non appaia a noi al primo aspetto. Anche Davide e Salomone in qualche testo biblico sono trattati da Dio con l'appellativo di figli: ma in nessun libro dell'A. T. è stato usato rotondamente il termine di « figli di Dio » quasi un titolo per questo loro spettante. Altrettanto succede, nella realtà, pel Messia. Esso non è indicato neppure una volta nell'A. T. con la espressione « Figlio di Dio ». I libri apocrifi, ed i rabbini a loro volta nella tradizione talmudica si sono ben guardati dall'usare tale termine del Messia. La ragione si è che la frase posta sulle labbra di Dio: « Tu sei mio figlio », o come egli dice di Salomone « Sarà per me un figlio » rivela immediatamente un significato di benigna condiscendenza divina che non appare dall'espressione « Figlio di Dio » usata come titolo assoluto (2). Usato in questo modo, il titolo di Figlio di

(1) Dal BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 53.

(2) Cfr. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 105.

Dio o ha un senso unico (tu sei *il Figlio di Dio*, come nei vangeli), ed allora può essere usato come mezzo di designazione: ovvero riveste un senso morale, ed allora può essere usato di tanti che non può individuare nessuno.

Un particolare esame meritano ora i nuovi dati forniti dal Rendel Harris in un suo studio sul nome « Figlio di Dio » nella Siria Settentrionale, sul quale non ho vista ancora attirata l'attenzione all'oggetto che ci interessa (1). Il P. Lagrange non ha fatto accenno ai nomi teoforici, frequentissimi in Israele come nei popoli vicini: notissimo il nome *Bar-Hadad* (nella Bibbia Ben-Hadad) frequente fra i re della Siria. Ora Hadad era il dio amorreo e mesopotamico del tuono. Ma l'Harris ha pubblicata una nuova iscrizione funeraria in cui ricorre il nome *Barlâa*. Barlâa non può essere che l'equivalente di Bar Alâhâ. Non più quindi il nome di una divinità particolare come in Ben-Hadad, ma della divinità generale e suprema: *Figlio di Dio*. L'epigrafe, in caratteri greci, è datata del 125/126 d. C., e proviene da ambienti pagani della Siria settentrionale.

R. Harris non si è però contentato di questo: ma nei suoi ingegnosi ed eruditi raffronti egli è riuscito a mostrare come il nome Barlaha, assieme a nomi teoforici simili, fosse non infrequente fra i sacerdoti di Giove Dolicheno. Oltre al Barlaa dell'iscrizione che nulla indica come sacerdote, fra i nomi sacerdotali del Tempio di Dolikè conservatici in antiche iscrizioni troviamo un *Aurelius Germanus Barlaha*, un *Aurelius*

(1) In *Zeitsch. f. d. neutest. Wissenschaft*, 1914 h. 2, p. 98 s. *On the name « Son of God » in Northern Syria.*

Teatecnus filius Bela (nel quale il nome Barlaha è visibile nella traduzione *Teatecnus* = *leggasi Theotecnos*): e con significato equivalente, *Marcus Bar-Semios* = *figlio del Cielo*. Il titolo di Figlio di Dio nella Commagene non era riservato ai re, ma esteso anche ai Sacerdoti i quali spesso vi prendevano anche il nome di divinità particolari, come Castore, Polluce che vi erano adorati.

L'Harris si riprometteva di studiare se tali costumi erano estesi anche in altre regioni vicine, e specialmente nella Palestina. Nella Mesopotamia, egli ha trovato alcuni esempi di epoca ed ambiente cristiano: ma come egli ha riconosciuto, il nome doveva avere coll'uso perduto il proprio significato etimologico, come quello pure frequente e comune di Diogene. In quanto alla Palestina sfortunatamente l'Harris non ha pubblicato i frutti delle proprie ricerche. Nella Bibbia citeremo il nome non infrequente di *Benaiahu*, il quale potrebbe essere tradotto figlio di Dio o *lahvè* a meno che non si congiunga alla radice *bânâh*, *costruire*, come vuole la lettura attuale del testo massoretico (1). Non vi esiste invece il nome *Ben-elohim*.

Tali dati non infirmano però la tesi propugnata. Il nome Figlio di Hadad, o Figlio di Dio o del Cielo non vi ricorre come un titolo della dignità, ma come un nome proprio. Il sacerdote in quanto tale, nemmeno nel sacerdozio di Giove Dolicheno, riceve il titolo di Figlio di Dio, come non ogni re della Siria è Ben-Hadad. Trattasi piuttosto di un nome personale teoforico, nel quale viene messa in più alto rilievo la paternità divina,

(1) Cfr. DHORME, *II Sam.* 8, 18, dove ritiene il nome come composto di *banah*, *creare*.

che può mostrarsi con benevolenza speciale verso il re, od il sacerdote che al dio è consecrato. Riguardo poi all'uso biblico del nome Benaia, è notevole ch'esso non ricorre mai come nome di re, e non è affatto caratteristico dei sacerdoti. In molti casi esso è portato da capi di esercito o della guardia del corpo (1).

Rimane dunque come un fatto che se l'epiteto di Figlio di Dio non è titolo ufficiale del re o dei sacerdoti neppure nei popoli vicini alla Palestina, in tutta la letteratura biblica dell'A. T. ed in quella contemporanea di Gesù il titolo di Figlio di Dio non solo non è titolo corrente, ma non trovasi in nessun caso usato del Messia (2).

(1) *II Sam.* 8, 18; 23, 30; *I Reg.* 1, 8 ss.; *I Paral.* 11, 24; 11, 31; 27, 14 ecc.

(2) Sono quindi erronee le frasi del LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu* ¹ p. 45 (il quale, a dir vero, scrisse avanti gli studi del Lagrange): frasi che il Brassac ripete ancora senza modificazioni nel suo *Manuel Biblique*. Sentasi ancora il FELDER, nel suo bel lavoro *Iesus Christus*, I Band, *Das Bewusstsein Iesu* ² p. 320 s. « I Re ed i giudici di questo mondo soprattutto ricevono questo titolo. È naturale quindi che il Re dei Re, l'Unto di Dio nel più alto senso della parola, l'atteso Messia, dovesse essere chiamato « Figlio di Dio ». Invero egli appare nell'A. T. solo raramente sotto questo nome, più precisamente nel Salmo II. Pure il titolo di « Figlio di Dio » verso il tempo di Cristo era sicuramente conosciuto ed usuale come titolo messianico. Il libro di Enoc come il IV libro di Esdra parlano in tal senso. Dagli evangelii non meno appare che i Giudei contemporanei di Gesù consideravano il titolo di Figlio di Dio come messianico ». Ora ciò è erroneo secondo abbiamo spiegato. Quanto al significato del titolo in speciali passi dei Sinottici debbo rimettermi ai Commentari del P. Lagrange, il quale naturalmente è consentaneo con se stesso, quanto lontano da un'interpretazione divenuta purtroppo corrente.

Su tali punti non dovrebbe esservi discussione: perchè si tratta di fatti e d'un esame più attento dei documenti.

L'equazione di Figlio di Dio = Messia, erronea se si intendeva rispondente al concetto degli evangelisti, deve quindi ritenersi infondata anche per la domanda del Pontefice. Non si è notato abbastanza che non si chiede se Gesù sia « Figlio di Dio ». In un dato senso tutti, e più lui, potevano ricevere tale nome. Ma si chiede se sia « il Figlio di Dio » in un senso unico.

Se si trattava soltanto di specificare il titolo di Messia, è strano che siasi usato un titolo che era per lo meno più oscuro ed indefinito, quasi che da tutti si convenisse ch'egli dovesse averlo o verificarlo in se. Quale bisogno aveva il titolo ormai usuale di Messia di essere specificato e determinato ulteriormente? La letteratura rabbinica che pure svolge sì ampiamente il concetto messianico non conosce affatto questa terminologia: ed i Sinedriti che interrogavano Gesù erano rabbini.

*
* * *

A meno che non si volesse procedere più oltre.

Il Bousset riconosce questo, e vede allora nelle parole « Figlio del Benedetto » di Marco ed equivalenti di Matteo e Luca un « duplicato » tardivo che complica la primitiva domanda: « Sei tu il Cristo? ». Lo sdoppiamento della domanda in Luca avrebbe carattere secondario, benchè possa risalire ad una tradizione primitiva (1).

(1) *Kyrios Christos*, p. 67 n. 2. Non so conciliare questo carattere secondario attribuito qui al racconto di Luca con quanto afferma altrove il Bousset *op. c.* p. 17 n. 6 del carattere secondario di Marco 14, 62 rispetto a Luca 22, 69.

Alcuni elementi che tendono a provare la tesi generale del suo libro sono stati o saranno esaminati altrove. Qui possiamo rilevare che la condanna di Gesù rimane inesplicabile qualora si tolga la domanda se Gesù pretendesse a Figlio di Dio.

La risposta di Gesù e la motivazione della condanna conseguente ci illuminano bene su questo punto. Gesù risponde affermativamente alla domanda: ma sembra però strano, a prima apparenza, che quando egli vuole appoggiarla si riporti al Figlio dell'Uomo di Daniele. Il contrasto è voluto. Questo Figliuolo dell'uomo che sta dinnanzi ai Sinedriti in tutta umiltà nella posizione di reo, non lo vedranno ormai più in tale umiltà, ma alla destra di Dio, venire colle nubi del cielo. La risposta cioè non repudiava il carattere trascendente della sua natura, ma lo metteva in rilievo, ponendolo a contrasto con la sua apparenza esteriore.

La motivazione della condanna è in questo senso ancor più limpida. Gesù è condannato come bestemmiatore. Il Pontefice fa l'atto rituale di stracciarsi le vesti (le tuniche, dirà S. Marco con precisazione maggiore) che la legge imponeva a chi udisse colle proprie orecchie una bestemmia. Le testimonianze sono tutte scartate: la posizione finale del processo è determinata da quelle ultime frasi: « Avete udita la bestemmia. Che vi pare? ».

Ora, è stato da tempo osservato che il dichiararsi Messia non poteva, in nessun modo, essere in se stesso, un titolo di condanna. Il Messia doveva pure venire un tempo, e dichiararsi come tale. I Sinedriti, come tenevano le scuole ufficiali del tempo, non erano probabilmente disposti a riconoscere in lui un carattere trascendente, ma piuttosto un figlio di Davide, dotato di

prerogative singolari. Non potevano quindi *aprioristicamente* ritenere la dichiarazione di Gesù che aveva titolo di Figlio di Davide ed aveva colla propria dottrina commossa l'intera nazione ebraica, come cosa strana ed assurda da non meritare una discussione. Alla forma i Farisei ci tenevano molto: ed è erroneo che essi la trascurassero stavolta, malgrado gli evidenti difetti formali in cui caddero. La loro formazione intellettuale era tutta leguleia e formalistica.

Ad ogni modo la motivazione è di bestemmia.

Ora appunto il dichiararsi Figlio di Dio era bestemmia o poteva essere considerata tale. Era un usurpare il nome della divinità, la sua natura: abbassarla al livello di una creatura miserabile. S. Giovanni, il quale nel racconto della Passione come in tanti altri completa di molti dettagli i Sinottici, espone quindi con assoluta esattezza le cose quando fa dire ai Sinedriti dinanzi a Pilato: « Noi abbiamo la legge, e secondo la legge egli deve morire, perchè s'è fatto Figlio di Dio ».

Ed è questa l'unica spiegazione della motivazione della condanna di Gesù. I critici i quali mettono quasi presupposto che Gesù non si affermò dinnanzi al Sinedrio come Figlio di Dio, perchè il Sinedrio nemmeno l'avrebbe interrogato di ciò, si ingrovigliano in difficoltà ed ipotesi inestricabili. Non sarà privo d'interesse il riferire il pensiero e le critiche fattesi a vicenda da alcuni dei maggiori critici moderni. Il Wellhausen riconosceva che l'affermazione di essere Messia non poteva essere considerata come bestemmia, specialmente date le interpretazioni delle leggi relative datene nelle tradizioni talmudiche, e suggeriva come possibile che Gesù fosse stato condannato come bestemmiatore per

le parole dette da lui contro il Tempio, secondo le testimonianze cui accennano i Vangeli. Anche Stefano Protomartire fu lapidato per bestemmia contro il Tempio. Quelle parole sulle quali i Sinottici scivolano volentieri avrebbero avuta una importanza decisiva nel processo (1).

È un lasciare ciò che è chiaro e limpido per avventurarsi in congetture che le testimonianze non suffragano minimamente, ma contraddicono. Sentiamone la critica sensata che ne fa il Norden. Il Pontefice fa il gesto solenne di stracciarsi le vesti all'udire bestemiare il nome di Dio. Quel gesto, la cui storicità è conservata dal Wellhausen, è affatto inverosimile che si connetta al silenzio serbato da Gesù di fronte a quelle accuse. Il silenzio non poteva essere interpretato come una confessione: e molto meno esso può spiegare le parole con cui il Pontefice si rivolge al Sinedrio come a testimonio della frase blasfema: « Avete udita la bestemmia ». Nè, sintatticamente, quelle parole possono riferirsi alle testimonianze portate contro Gesù: « Noi abbiamo udito da lui che diceva... », riferite parecchi versetti addietro. Nel testo tradizionale la bestemmia e l'atto rituale di stracciarsi le vesti, si susseguono sì strettamente che non è possibile disgiungerle (2).

La critica è decisiva: ma il Norden non torna per ciò alla storicità del testo tradizionale ch'è perfettamente armonico e coerente. Preferisce asserire che noi non

(1) WELLHAUSEN, *Ev. Marc*, p. 124 s. Egli presuppone che il titolo di Figlio di Dio equivalga a quello di Messia.

(2) Il WELLHAUSEN, *l. c.* osserva che Marco e Matteo hanno semplicemente « avete udita la bestemmia? » senza le parole « dalla sua bocca » aggiunte da Luca. È una sottigliezza.

sappiamo nulla del come in dettaglio si svolse il processo di Gesù: soltanto sapremo che fu testimoniato contro di lui d'aver detto di poter distruggere il Tempio e riedificarlo in tre dì. Qual contegno tenesse Gesù di fronte a tale accusa, quale influsso essa avesse nell'esito del processo non è possibile sapere. È storico invece che Gesù dinnanzi a Pilato affermò di essere il re dei giudei. La domanda di Pilato e la risposta di Gesù furono trasferite, coi cangiamenti opportuni, anche nell'interrogatorio del Sinedrio (1).

Il Bousset a sua volta, esaminando le risultanze cui sono arrivati il Wellhausen ed il Norden, riconosce esser giusto che il dirsi Messia non poteva essere considerato come una bestemmia: ma nemmeno era blasfema nello stretto senso giuridico la frase contro il Tempio. Bestemmia era invece l'affermarsi Figlio di Dio senza esserlo: ma tutto il racconto sarebbe concepito nel senso della dogmatica cristiana. Nel processo avrebbero avuta un'importanza fondamentale e decisiva le testimonianze relative al Tempio, l'unico elemento storico conservatoci (2).

In tali condizioni più logico era il negare la storicità di tutto il racconto. È l'idea del Loisy, che si è risolto a negare l'esistenza stessa di una seduta del Sinedrio e di un giudizio da lui portato contro di Gesù. È un tagliar la testa al toro. Gesù non ebbe modo di fare nessuna affermazione al cospetto del tribunale supremo della nazione perchè non vi fu chiamato dinnanzi.

Ciò almeno è semplice. Soltanto occorrerebbero buone ragioni per togliere valore alla tradizione dei

(1) NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 196 s.

(2) BOUSSET, *Kyrios Christos* p. 59 ss.

Sinottici su un punto tanto fondamentale della *Passio* e così verosimile in se: poichè non è certo una motivazione sufficiente il carattere notturno della seduta, data l'urgenza che si prospettava nella imminenza della festa pasquale e l'agitazione popolare che aveva a temersi.

*
* *

Più semplice ancora e molto meno azzardato sarebbe accettare il racconto dei Vangeli: il racconto specialmente di Luca, il quale, come nel caso dei testi parusiaci, ha messo maggiore chiarezza ed ordine nella narrazione.

Presso di lui le domande sono due. La prima: « Se tu sei il Messia, diccelo ». Gesù risponde applicando a se il testo di Daniele. La risposta era limpidamente affermativa. Il Pontefice allora domanda: « Sei tu dunque il Figlio di Dio? ».

Pare strana la domanda, dopo che Gesù s'è nominato il Figlio dell'uomo. Ma questo Figlio dell'uomo sedeva alla destra di Dio. Le sue pretese di Figlio di Dio dovevano essere non ignote: gli si domanda adunque se conferma anche queste pretese che l'applicazione del testo di Daniele lasciava intravedere.

Alcuni hanno veduto in quella concatenazione logica della nuova domanda (Tu sei *dunque* il Figlio di Dio?) una prova dell'equivalenza dei due titoli. Ma se i due titoli avevano lo stesso valore, perchè una seconda domanda? Tanto più che mentre il termine Messia aveva un significato netto e determinato da tutta una lunghissima tradizione, quello di Figlio di Dio, se intendasi in senso morale, aveva o poteva avere una latitudine tale da applicarsi ad ogni uomo. Se si voleva

precisare la domanda, occorreva intendere Figlio di Dio in un senso trascendente. Il pensiero del Sinedrio ha in tal modo una progressione logica.

Più logica e coerente, la forma di Luca appare anche la più rispondente alla realtà storica. I due concetti Messia e Figlio di Dio, in qualunque modo intendasi questo secondo, sono due concetti disparati, che malamente si potevano abbinare in una sola domanda. Se « Figlio di Dio » va inteso in senso naturale, come potevasi domandare il pensiero di Gesù su la sua divinità con una semplice apposizione al titolo di Messia?

Per alcuni questa logicità e coerenza potrà valere come motivo di dubbio. Può dare l'impressione di un elemento secondario. Ma noi spieghiamo ugualmente bene come Matteo e Marco abbiano unite in una le due domande. Al tempo in cui essi scrivevano, il concetto di Messia, concretato in Gesù, era stato elevato a carattere divino: il Messia era anche Figlio di Dio: e Gesù aveva affermato di essere l'uno e l'altro (1).

*
* *

Resta adunque che Gesù, dinnanzi alla nazionalità ebraica rappresentata dal suo supremo consesso af-

(1) Sull'uso del titolo Figlio di Dio e di frasi connesse ed esprimenti una stessa concezione, nei Vangeli e, prima, in S. Paolo cfr. W. SANDAY, *The Life of Christ in recent Research*, 1908, p. 130 ss. È necessario tener presente il complesso dei testi, che dà luce alla solenne affermazione finale di Gesù. È strano però ch'egli non accenni, e molto meno discuta il valore di questa che è la più significativa ed indubbia. Veggasi pure il buon lavoro del LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*.

fermò realmente la propria divinità: e per quella affermazione morì.

Essa non ha nessun parallelo storico.

Legato, dinnanzi ai suoi nemici, divenuti suoi giudici, e le cui intenzioni non potevano essere dubbie ad alcuno, nella piena coscienza che la sua parola sarà l'attesa condanna di morte, egli non esita a pronunziarla. Gli apostoli ed i discepoli sono fuggiti, e pronti a rinnegarlo: quale speranze umane poteva avere di far trionfare la propria idea?

È il grande mistero che solo la fede delle generazioni cristiane riesce a sciogliere.

L'IDEA TRINITARIA

Al sorgere dei nostri scritti neotestamentari — di tutti, — l'idea trinitaria è già completamente formata ed indiscussa. Dei testi paolini parleremo più avanti. Nei Vangeli Gesù è indicato come Figlio di Dio: e tutti riconoscono ora che il titolo, almeno per gli scrittori, ha un significato trascendente, non metaforico e morale. Il Vangelo di S. Marco si presenta come l'annuncio di « Gesù Messia, Figlio di Dio » (1). L'evangelo di S. Matteo riporta l'idea della Trinità come una idea fondamentale: perchè appare nell'ordine supremo di Gesù di battezzare tutte le genti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Quanti si sottomettono al rito di iniziazione e d'ingresso ufficiale nella comunità cristiana, non debbono quindi credere soltanto in Cristo, ma nel Padre e nello Spirito, ed in Cristo messo sul piano della loro divinità (2).

(1) Su l'assenza delle parole « Figlio di Dio » in vari codici, v. LAGRANGE, *Év. s. S. Marc, ad l.* Ad ogni modo Gesù appare Figlio di Dio in tutto il secondo Vangelo.

(2) Sulle obbiezioni sollevate dal Conybeare su l'autenticità della formula trinitaria cfr. la diligente nota del LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 478 s. Ivi pure è discusso il valore del battesimo « in nome di Gesù » che ricorre in alcuni passi degli Atti ed in alcuni documenti della letteratura cristiana più antica, come la *Didachè*.

La critica si è da tempo imposto il problema di rintracciare le origini di queste idee trinitarie. Fino a pochi decenni addietro — ed anc'oggi presso chi solo superficialmente ha esaminato il problema — ci si contentava di ricercare da lontano dei paralleli al dogma cristiano: per la divinità di Gesù nelle partenogenesi pagane, nelle discendenze divine di eroi, nelle apoteosi di faraoni od imperatori: oppure si contava, senza molte precisazioni, su un influsso del politeismo d'ambiente, quando non si arrivasse a ricordare la trinità buddistica. Anc'oggi, ripeto, c'è chi si limita a questo, senza nulla approfondire e senza venire alla considerazione vera della realtà.

Ma non è più possibile. Quei rapporti sono troppo generici e vaghi: le dottrine e tendenze date come fonti originarie della Trinità si prendevano troppo di lontano per riuscire veramente persuasive. E soprattutto si disconosceva un dato fondamentale del problema: l'essersi l'idea della divinità di Cristo e della personalità dello Spirito sviluppata nell'ambiente monoteistico ebraico.

Occorreva vedere concretamente se davvero ci si presenti un influsso di tradizioni, leggende, idee religiose, orientali o greche, nei documenti della prima letteratura cristiana che formarono il N. T., nei Sinottici, nelle lettere di S. Paolo, nel IV Vangelo. Occorreva sorprendere quando e sotto quali circostanze e da chi tale influsso si era esercitato, e come l'idea aveva potuto prendere piede pacificamente nelle comunità cristiane.

Ed ecco idee più precise. Si presentava, come più ovvio, un influsso di Filone alessandrino nel IV Vangelo: e si è ragionato assai del Logos filoniano, di quello

degli Stoici e di Platone in confronto del Logos di S. Giovanni.

Si è data a tale questione una importanza esagerata: perchè il Logos è una forma relativamente recente per definire la natura di Cristo, ed è un concetto completamente di importazione nel mondo cristiano. Le idee trinitarie erano dogma fondamentale nelle cristianità primitive ben avanti il Vangelo di S. Giovanni.

Si pensò che la divinità di Cristo fosse la interpretazione del Messianismo giudaico nelle tendenze e nelle idee religiose del politeismo. Il Messia, in Grecia ed a Roma, doveva naturalmente sembrare un dio. Ma Paolo, Matteo, Marco, sono ebrei, non gentili, ed il loro animo era completamente lontano dalle concezioni politeistiche. L'anima di Paolo fremeva di dolore quando, arrivando ad Atene, trovò la città piena di idoli: lo narra Luca che benchè gentile, condivide le sue idee appieno ed i suoi sentimenti. Il termine ultimo della requisitoria terribile che fa Paolo del gentilesimo nella lettera ai Romani si è quello di avere abbassata la dignità dell'unico Dio.

Si accennò ad un possibile influsso della angelologia giudaica, ultimamente dal Gunkel ad una specie di preesistente cristologia giudaico-orientale del tutto ipotetica: si raggrupparono, come ipotesi possibili tutti questi influssi, senza che dall'unione loro sorgesse un valore nuovo, perchè non s'era aumentato il valore degli elementi uniti.

Alcuni anni addietro era di moda attribuire a San Paolo, considerato quasi il vero fondatore del Cristianesimo, come il dogma della redenzione, così anche quello trinitario. Il corpo dottrinale cristiano è sì logico ed armonico che sembra doversi allacciare ad una per-

sonalità determinata. D'altra parte l'idea della redenzione, e dell'incarnazione è strettamente legata con quella della Trinità.

Per quanto le tendenze che prevalgono oggi non siano più le stesse, credo utile esaminare ancora una volta il pensiero di Paolo al riguardo: cercando di sorprendere questo pensiero nelle sue prime manifestazioni, nelle lettere di data più antica: quelle ai Tessalonicesi ed ai Corinzi, per avvicinarci il più che sia possibile alle origini. Vi sono anche su ciò molte divergenze d'idee e corrono molte inesattezze (1).

*
* *

Per farsi un concetto esatto del valore che ha nel pensiero paolino la persona di Cristo occorre studiare la sua azione per l'umanità. In altorilievo ci appare la sua azione salvatrice, la quale ci libera dalla morte interiore e dall'ira di Dio, e ci concede quanto abbiamo di « grazia ». « Da lui [Dio] voi siete in Gesù Cristo, il quale fu fatto a noi sapienza da Dio, giustizia e santificazione e redenzione » *I Cor.* 1, 31. Fonte di tale salvezza e redenzione è la morte di Cristo che sparse il suo sangue per noi: a Cristo vittima noi partecipiamo spiritualmente appropriandoci i suoi meriti coll'unione mistica con lui e più direttamente bevendo il suo sangue e mangiando il suo corpo nella Eucarestia.

(1) Buon lavoro è quello dello SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz u. Kenose nach Phil.* 2, 5-8. In questo breve svolgimento del pensiero di Paolo io preferisco però di usare solo gli scritti più antichi. Sulla identità sostanziale di pensiero cogli scritti ultimi, cfr. SCHUMACHER, *op. c.* p. 388 ss.

Tale salvezza non è solo negativa: liberazione dal peccato, dalla morte ecc. che ne sono conseguenze: ma è una *vita nuova* la cui linfa scende da Cristo nella Chiesa come dal capo nelle membra. Questa vita ha la base nella identità dello spirito vivificatore di Cristo e nostro.

Nell'unione a Cristo mediante lo Spirito, noi ci uniamo a Dio (Padre). « Capo d'ogni uomo è Cristo: capo della donna l'uomo: capo di Cristo Dio » *I Cor.* 11, 3. « Tutte le cose son vostre: ma voi di Cristo, e Cristo di Dio » *I Cor.* 3, 23. « Poi sarà la fine (di questo ordine di cose), quando egli (Cristo) rimetterà il regno a Dio il Padre, quando avrà abbattuta ogni dominazione, ogni principato, ogni possanza. Ed allorquando tutto gli sarà sottomesso, allora il Figlio stesso sarà sottomesso a quegli che gli sottomise ogni cosa, affinché Dio sia tutto in tutti » *I Cor.* 15, 24-28.

Gesù quindi ha un rapporto di *mediazione* tra Dio e l'uomo nei riguardi della salvezza: c'è una gerarchia così costituita: Dio, Cristo, l'uomo. Va però rilevato che Cristo, ch'era preesistente, fu fatto redenzione nostra, capo della Chiesa, re del nuovo regno e giudice supremo nel suo farsi uomo. Queste prerogative e questi uffici a lui demandati hanno per S. Paolo la loro base nella sua incarnazione e nella sua morte. Ne consegue che quel grado intermedio che Cristo tiene nei testi riportati per ultimi, si riferisce direttamente alla sua umanità ed alle attribuzioni che per essa gli competono: onde tali testi non possono legittimamente trarsi a definire la sua natura preterrena.

Tuttavia questo ufficio di intermediario nell'ordine della salvezza, è parallelo ed anzi dipende da un ufficio intermedio nell'ordine della creazione. Da Dio sono

tutte le cose: mediante (διὰ) il Signore sono, ugualmente tutte le cose (*I Cor.* 8, 6). Nei Vangeli, anche e soprattutto nel IV, Gesù ha sempre proclamato la propria dipendenza dal Padre, e S. Paolo è lontano dal volerla cancellare (1).

Queste attribuzioni implicano un carattere divino in Gesù. La efficacia sovrana della passione non è spiegabile se Gesù era solo uomo: la redenzione universale per la morte di Cristo presuppone la divinità di lui. La sua azione creatrice a riguardo di tutte le cose, lo pone fuori dell'ambito delle cose create, in Dio. E la redenzione non è che l'azione riparatrice dell'ordine che egli stesso aveva posto nel mondo. Come un giorno dal Padre per mezzo suo tutte le cose furono fuori di Dio, così per mezzo suo tutte le cose tornano a Dio.

Alcuni testi, sino dalle prime lettere, ci mostrano più direttamente la sua natura. Anzitutto il suo nome di *Signore*, così spesso ed in forma fissa congiunto al nome di Dio Padre nelle formule di saluto e di ringraziamento: « alla chiesa ch'è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo » *I Thess.* 1, 1, e così altrove.

Questo titolo, divenuto pressochè esclusivo di Gesù, in distinzione dal Padre, merita la più viva attenzione, anche per le teorie che da esso e dal suo diverso uso sono state dedotte recentemente, dal Bousset nel suo nutrito volume *Kyrios Christos* e dall'Heitmüller. Il Bousset crede vedervi un influsso delle religioni orientali e specialmente del culto orientale: dacchè l'Imperatore era pure ornato del titolo di « *Signore* ».

Rinviando per breve momento la discussione diretta

(1) Teologicamente essa si spiega colla derivazione del Figlio dal Padre.

di tale idea, io preferisco ancora la interpretazione antica dei fatti, che viene tratta dalle ideologie e terminologie giudaiche.

Se il nome di *Dio* viene riservato al « Padre » e si riserva per Gesù il titolo di *Signore* si è che la tradizione ebraica, il linguaggio ancora rigidamente mono-teistico, ancor più che non l'ambiente in cui Paolo scriveva, rendevano innaturale e quasi sforzata l'attribuzione del nome « Dio » ad altri che non fosse l'antico Iddio, designato da Gesù col nome di Padre. Il titolo di *Signore*, che pur aveva significato equivalente, poteva servire a superare l'ostacolo.

Ambedue i nomi erano divini, nella stessa tradizione ebraica. Dal terzo secolo almeno av. Cristo il nome di *lahvè* era divenuto raro, se non già, come posteriormente, era proibito il pronunziarlo, secondo una interpretazione restrittiva della Legge. Per designare la divinità divengono invece di uso corrente i nomi di *Elohim* ed *Adonai*, tradotti nella versione dei LXX θεός e κύριος. Κύριος, *Signore*, è nei LXX la traduzione usuale del nome sacro di *lahvè*, letto *Adonai* come presso i Palestinesi. Ma mentre nel giudaismo palestinese e costantemente presso Filone questi due nomi vengono a designare due attributi o potenze divine distinte (*Dio*, la potenza creatrice e *Signore* la potenza regale), nell'uso di S. Paolo i due termini ricevono un valore personale. *Signore* è Cristo: ed è quasi tanto raro il trovare nelle epistole paoline il nome di *Signore* attribuito al Padre quanto quello di *Dio* attribuito a Gesù. Una eccezione, che non può del resto essere seriamente discussa, è presentata dal testo della lettera ai Romani 9, 5: « dai quali (i padri) è il Cristo secondo la carne, il quale è sovra tutti Dio benedetto nei secoli, Amen ».

Sarebbe assurdo però dedurre da questo che Gesù per S. Paolo non fosse Dio : poichè, a pari, dovrebbe concludersi che il Padre non fosse Signore.

La cristianità primitiva ha adottato questi due termini divini perchè essendo usuali potevano più facilmente essere accolti dai giudei stretti monoteisti. Forse anche la distinzione di due potenze divine in Dio segnata con quei due termini da Filone e dal giudaismo palestinese poteva servire ad introdurre all'idea della distinzione personale che i cristiani ponevano fra il Padre e Gesù Cristo.

Che il nome di Signore indicasse veramente un carattere divino in S. Paolo e nell'uso che le sue lettere suppongono corrente nelle comunità alle quali egli scrive, si deduce con chiarezza da una quantità di testi dell'A. T. riferiti nell'originale a *lahvè* ed applicati invece da Paolo a Gesù. Caratteristico, per esempio, questo passo : « Chi conosce il pensiero del Signore e può istruirlo ? (*Is.* 40, 13). Ma noi abbiamo il pensiero di Cristo ». *I Cor.* 2, 16. Il pensiero divino è imperscrutabile e nessuno può arrogarsi di insegnare a lui come governare il mondo : noi abbiamo però questo pensiero divino : il pensiero di Cristo.

Curioso questo passo in cui si vede lo sforzo del linguaggio antico nell'esprimere le credenze nuove : « Noi sappiamo.... che non vi è alcun Dio se non l'unico. Poichè se pure vi sono molti nominati Dei in cielo ed in terra — siccome vi sono molti dei e molti signori —, per noi però v'è un solo Dio il Padre, da cui tutte le cose e noi a lui, ed un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale sono tutti gli esseri, e noi mediante lui » *I Cor.* 8, 4-6. Non solo è esplicita l'azione di Cristo nella creazione di tutte le cose, ed egli

è quindi messo fuori della cerchia del creato: non solo va rilevato lo stretto parallelismo fra il Padre e Gesù Cristo, ma occorre notare le parole « un solo Dio il Padre.... » Ed un ultimo passo, in cui la divinità di Cristo è evidente siami permesso di riportare dalla prima ai Corinzi: « Vi sono distribuzioni di carismi, però lo stesso Spirito: e vi sono divisioni di ministeri, però lo stesso Signore: e divisioni di operazioni, però lo stesso Dio che opera tutto in tutti gli esseri ».

È la consueta trinità divina: lo Spirito, il Signore, Dio messi allo stesso piano (1).

Per lo Spirito il processo di esposizione trinitaria presenta una difficoltà di natura diversa. Per lo Spirito era evidente il carattere divino: mentre meno appariscente era il carattere personale. Cristo invece nella sua vita terrena aveva avuta una manifestazione ed una azione così fortemente sua, che era impossibile nascondere la sua personalità: ciò che non era dello Spirito. Ma nel testo or ora riportato la persona dello Spirito emerge con chiarezza. Esso è messo come terzo assieme al Signore (Cristo) ed a Dio (Padre): il parallelismo invita naturalmente a comparare i loro uffici e le loro persone. Similmente nella *II Cor.* 13, 13: « La grazia del Signore Gesù Cristo e l'amore di Dio e la comu-

(1) In direzione falsa E. ROHDE (In *Zeits. f. d. neut. Wiss.* XXII (1923) p. 43 ss). cerca di rilevare presso Paolo una *sintesi* del culto di Cristo con quello di Dio al quale il Cristo glorioso fece ritorno. Il Cristo era preesistente. E quando egli vorrebbe cancellare la netta distinzione personale di Cristo, al quale pure è prestato un culto, mettendosi contro al Bousset, dimentica che Paolo è troppo vicino alla vita e morte di Gesù perchè questi possa perdere la propria caratteristica personale.

nicazione dello Spirito Santo sia con tutti voi ». È la formula trinitaria teologica.

*
* *

Tali le idee di S. Paolo dedotte esclusivamente dalle lettere più antiche. L'idea trinitaria è già formata e definita, quand'anche noi troviamo difficoltà in una terminologia ancora in via di formazione e che risente per forza spontanea di cose, delle native concezioni ebraiche. Difficoltà che provengono altresì dal fatto che della nuova idea che rivoluzionava, sotto un aspetto, il monoteismo ebraico, non abbiamo una esposizione sistematica e neppure polemica. Maggiori sviluppi la Cristologia l'avrà nelle ultime lettere, ai Filippesi, ai Colossesi, senza però riuscire a mettere più in alto la figura di Cristo di quanto non sia in quelle ai Tessalonicesi.

Un'altra cosa va notata. La fede trinitaria si tradisce in Paolo meno per esposizioni metodiche che per allusioni impreviste ed accidentali, per riverberi ed accenni rapidi ed indiretti. Si ha l'impressione di una credenza profonda presso l'apostolo e familiare ai suoi discepoli. Ben più: S. Paolo, indirizzandosi nella epistola ai Romani, ad una comunità che egli non aveva fondata nè visitata ancora, e che per conseguenza era stata formata da altri maestri alla dottrina cristiana, le parla tuttavia del Cristo negli stessi termini che ai Corinzi ed ai Galati, dando anzi esplicitamente in una famosa dossologia il titolo di Dio benedetto a Gesù. Nè egli intende loro predicare una dottrina nuova su cui occorra insistere, ma una fede comunemente professata, su cui non è d'uopo discutere. Se si noti in-

fine che le idee trinitarie hanno già in Paolo una forma fissa, con chiaro sapore liturgico, fin dalla prima lettera ai Tessalonicesi, apparirà arbitrario fare di lui il creatore di tali idee.

Oggi si tende a riconoscere questa arbitrarietà.

Le teorie critiche più recenti si distaccano anzi dalle antiche in quanto si ammette che Paolo non è il creatore o la fonte prima della dogmatica cristiana: ma un anello d'una catena, un esponente, sia pure il massimo, di idee già formate nelle comunità cristiane. Gli anelli intermediari tra Gesù e Paolo si moltiplicano anzi anche troppo.

Nel suo volume *Kyrios Christos* che ha avuto in Germania notevole risonanza, il Bousset studia ancora una volta la diversa terminologia usata di Gesù dalle fonti neotestamentarie. Egli tende a provare che le fonti aramaiche e specialmente i *Logia* non possedevano il titolo di *Signore* (*Il Signore*) attribuito a Gesù. Esso gli sarebbe stato appropriato dalle comunità ellenistiche, donde l'avrebbe preso Paolo. Dall'applicazione di quel titolo il Bousset deduce poi il nuovo sviluppo dell'idea cristologica, la tendenza ad elevare la figura di Gesù alla divinità, mediante la attribuzione a lui di passi dell' A. T. nei quali la versione dei LXX parla di Dio come Signore, e conseguentemente il nuovo culto del Signore Gesù.

L'uso esclusivo delle comunità ellenistiche del titolo di *Signore* (ὁ Κύριος) è discutibile. È vero che la tradizione evangelica non lo mette mai sulle labbra di Cristo, se si eccettui nella questione del Messia Figlio di David e nello stesso tempo *suo Signore* colla nota allusione al salmo CX. Ma può rispondere perfettamente alla realtà che Gesù non l'abbia usato di se, e

sia per questo motivo assente dai *Logia* aramaici ricostruiti dai critici, secondo osserva il Bousset. La frase aramaica *Maranatha*, di schietto sapore liturgico, anche pel suo ricorrere in un documento greco, può da sola infirmare la tesi d'una origine ellenistica. Si potrà supporre col Bousset che essa sia sorta in una comunità a doppio linguaggio, come quella di Antiochia (1): ma è una mera supposizione che potrebbe essere errata.

Il rintracciarsi raramente il titolo di Signore applicato a Gesù nei Sinottici era del resto stato notato da tempo. (2) La terminologia si è andata svolgendo e modificando. Potremmo similmente studiare il prevalere del titolo di *Figlio di Dio* assieme al rapido sparire dell'altro « *Figlio dell'uomo* ». L'uso di entrambi quei titoli da parte di Gesù è testimoniato dalle fonti. Cercare di espungere il primo dai pochi testi Sinottici in cui ricorre, giudicandoli di seconda mano, per collocarlo poi al termine della evoluzione cristologica, può rispondere ai bisogni di una ricostruzione logica, ma non ai fatti. La discussione svolta sul processo di Gesù lo ha mostrato.

Merita osservazione il fatto che i Sinottici pur essendo stati scritti quando il titolo *Figlio dell'uomo* non era più attribuito a Gesù correntemente, glielo attribuiscono con grande frequenza, mentre sono pochi assai nell'uso dei titoli divenuti usuali *Figlio di Dio* e *Signore*. Derivi la loro terminologia da fonti scritte od orali, non ne risalta meno la loro fedeltà nel riprodurle.

La fede nuova ha preferite o cercate le proprie formule, secondo l'ambiente e le tradizioni, e secondo

(1) BOUSSET, *Jesus der Herr*, p. 22.

(2) Cfr. PRAT, *La Théologie de S. Paul*, II p. 171 ss; LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité* p. 272 ss.

che meglio ne esprimevano il concetto ideale ed i sentimenti. Servo di Iahvè - Messia - Figlio dell'uomo - Signore - Figlio di Dio: tutti questi titoli sono stati applicati a Gesù dalle stesse fonti. Pretendere che ognuno di essi rappresenti una tappa successiva nelle credenze cristologiche è eccessivo. La speculazione cristiana tendeva a meglio comprendere ed esprimere il mistero di Gesù, ed a rendere impossibile la nuova fede coll'antico stretto monoteismo. Le credenze non sono state dedotte dal titolo nuovo, ma il titolo è stato usato ad esprimere la fede. Il libro del Bousset è inquinato da un grave errore di metodo. È vero: dal titolo *Figlio dell'uomo*, se vada interpretato in senso escatologico, ciò ch'è almeno dubbio, si potrà dedurre logicamente quanto egli ne trae di credenze e di attese nelle comunità palestinesi (1): e da quello di *Signore* il pensiero e le forme del culto delle comunità ellenistiche. Ma le comunità palestinesi od ellenistiche non dedussero la loro idea di Gesù dai vocaboli: essi ne erano la espressione.

Il Bousset ricade forzatamente negli antichi riavvicinamenti. Il titolo di Signore usato di Cristo ed il culto corrispondente avrebbero un parallelo nel culto dell'Imperatore ed in quello indirizzato a divinità orientali.

Ma i raffronti non hanno nulla di specifico e caratteristico. E rimane soprattutto, non sciolto, un grave problema psicologico. Iside ed Osiride, Dionisio ed

(1) Esse ne avrebbero dedotto la maggior parte delle prerogative messianiche (*Kyrios Christos* p. 16 ss). Ma se i cristiani non avessero già veduto in lui il Messia, perchè gli avrebbero attribuito quel titolo messianico? E se Gesù usò personalmente quel titolo (p. 5), come non ammettere ch'egli stesso n'avesse il concetto, fatto proprio dai discepoli?

Apollo da lui menzionati erano esseri immaginari, divinità antiche le quali potevano trovare nuovi adoratori. Gesù invece era una persona storica, recente, nettamente individuata da una fine ignominiosa e terribile non ignota, e molto meno sottaciuta. Il caso è dunque perfettamente diverso.

Il Bousset insiste quindi maggiormente sul culto imperiale. Non è impossibile che il linguaggio usato per quel culto, giudicato da lui di vero sentimento, passasse anche nel culto di Gesù: malgrado che nulla effettivamente sia indicato di caratteristico. Ma l'idea non poteva passare. Gesù non aveva nulla che potesse avvicinarlo alla podestà imperiale: e le sue idee e la sua vita erano agli antipodi precisi delle valutazioni mondane sulla vera grandezza e sul potere. Gesù era venuto per servire e non per comandare: e le comunità cristiane lo sapevano bene. Se il Cristianesimo si diffuse tanto, si fu, indubbiamente, anche per la sua elevatezza morale, che faceva vivo contrasto colla corruzione e l'egoismo dominante nella società d'allora. Le forme del culto, accentratesi nella Eucarestia, non presentavano certo alcuna somiglianza esteriore. Le persecuzioni della Chiesa si dovranno, in seguito, fra le altre ragioni, alla opposizione del culto di Cristo come unico Signore a quello dello Stato imperiale.

Si conta sulle comunità ellenistiche, alle quali si cerca di spostare il sorgere del culto divino di Gesù, perchè più avvinte alle tradizioni politeistiche non del tutto svestite. Paolo stesso, coi nostri evangelisti, avrebbe respirato le idee di quell'ambiente. Ma effettivamente i gentili passarono al monoteismo ebraico: non viceversa. Il dogma che per primo essi avevano accettato, entrando fra i proseliti giudaici, o diretta-

mente nel Cristianesimo, era la vanità degli dei nazionali e la realtà di un Dio solo. Quel monoteismo non è frutto di speculazioni della filosofia greca o della religiosità pagana che assurga a nuovo concetto: ma una importazione dal Giudaismo: come è una importazione il culto di Gesù ed il concetto dello Spirito. Il pensiero e l'elemento giudaico è assorbente e dominante. Il Cristianesimo non è stato formato da Elleni, nè da pagani orientali. Essi l'hanno accettato; e se lo avessero elaborato, l'avrebbero elaborato assai diversamente.

S. Paolo è ebreo: poco proclive indubbiamente a essere influenzato dal culto imperiale o dal politeismo: egli, che del politeismo svolge una critica vivace e vigorosa, che sentiva struggersi il cuore al contemplare la città di Atene piena di idoli. E Luca che ci ha conservati i suoi sentimenti, benchè gentile, aveva imparato a dividerli. Matteo e Marco sono pure ebrei.

Ci si dice: Paolo l'ebbe l'idea della signoria e della divinità di Gesù per riverbero, dalla comunità ellenistica di Antiochia. Ma a quale data Paolo si convertì? Scartiamo l'idea dell'Harnack e del Blass che il fatto di Damasco avvenisse l'a. 30, l'anno stesso della morte di Gesù: saremo ridotti al 34. S'era fino d'allora la comunità d'Antiochia formata una propria idea su Gesù, distinta e diversa da quella di Gerusalemme? O qual'era, al 34, la fede che abbracciò Paolo? (1).

(1) Il Bousset, a togliere ogni contatto tra Paolo e Gerusalemme, definisce non storico anche il racconto delle lettere che Paolo ottenne dal sommo Sacerdote ebreo per arrestare quanti ad Antiochia si professassero cristiani (*Kyrios Cristos* p. 92). Negheremo allora anche la sua partecipazione al martirio di S. Stefano? E che ne faremo dei racconti della sua conversione nel viaggio a Damasco? È giusto confessare

Ad ogni modo non dobbiamo dimenticare un dato essenziale del problema: l'identità di vedute su questo punto tra Paolo e gli altri. Non esiste la menoma traccia di un dissenso sul concetto della persona di Gesù tra le comunità ellenistiche e quelle palestinesi. Conosciamo per le narrazioni degli Atti e le epistole di Paolo, in particolare quella ai Galati, le divergenze notevoli di apprezzamenti e di tattica che sorsero fra Paolo e Barnaba e Pietro: non possiamo riscontrare il minimo indizio d'una opposizione qualunque sul potere e l'ufficio di Cristo. L'affermazione che Matteo e Marco non meno che Luca riflettano su tal punto le idee personali di Paolo, o delle sole comunità ellenistiche, divenute le idee del Cristianesimo, è senza base.

Direttamente come noi crediamo, o per reazione come si vuole dal Bousset e da altri, l'idea trinitaria si è affermato nel mondo ideale giudaico. È un fatto singolare e strano che quelle idee vi si affermassero senza il più piccolo contrasto e senza la minima lotta e senza nemmeno una previa discussione ed elaborazione sistematica che si avranno dappoi, tardivamente. Su Cristo, Signore e Figlio di Dio, non v'è stata polemica fra cristiani, prima dello gnosticismo.

O più esattamente, il contrasto e la lotta ci sono stati, e cruenti, come non potevano non essere: al tempo di Cristo. Rileggiamo i Vangeli sbarazzandoci per un momento delle teorie critiche. Egli deve preparare lentamente, con una pedagogia prudente e riguardosa i

che la critica anche più liberale è lontana dall'accogliere simili negazioni completamente arbitrarie. Sulla data della conversione di Paolo cfr. PRAT, *La Théologie de S. Paul* ⁶ I p. 11 s.

discepoli stessi alla retta idea della sua messianità, e più della sua divinità.

Col popolo e coi capi della nazione la rivelazione sua è ancor più guardinga. Le osservazioni del Wrede sul segreto messianico mantenuto da Gesù, — scartata la teoria che egli ne dedusse, universalmente e con più calore dagli escatologisti — hanno avuto il merito di attrarre l'attenzione su di un fatto finora insufficientemente rilevato: la progressività lenta e studiosamente preparata con cui Gesù si manifestò Messia ed ancor più Figlio di Dio.

Ciò non ostante l'urto indeclinabile delle sue affermazioni colla rigidità del monoteismo ebraico vi fu, e terribile. Gesù dovette morire, perchè essendo uomo, « si fece Figlio di Dio ». *È l'unica soluzione verosimile del problema*: poichè quella di un monoteismo ebraico che accetta senza contrasto la Trinità è un assurdo. Le idee trinitarie si riconnettono direttamente alle affermazioni di Cristo che le fece trionfare mediante il sacrificio della propria vita.

CAPITOLO OTTAVO

LE FIGURE MINORI DEL IV VANGELO ED I SINOTTICI

La figura di Gesù Cristo prende nel IV Vangelo un aspetto diverso da quello ch'essa ha nei Sinottici. È un fatto osservato dalla prima antichità cristiana, ed evidente ad una prima lettura dei Vangeli. La discussione che si impone alla critica verte su una valutazione, quanto mai delicata, di tale diversità. Secondo alcune teorie, che non è qui necessario precisare, il Gesù del IV Vangelo non è più il Gesù storico: esso ha subito una trasformazione profonda. sotto l'influsso di un complesso sistema teologico, alla luce d'uno stadio più avanzato della coscienza delle generazioni cristiane. L'autore del IV vangelo non è un apostolo il quale intenda conservare memorie personali, la impressione da sè direttamente avuta di questo personaggio sì alto ed espressivo, quale era Gesù: ma un tardo discepolo che a Gesù presterebbe le proprie dottrine o quelle della comunità in cui vive, disegnando d'artificio la figura di lui. Anche prescindendo dalla diversità di dottrine e di forma d'insegnamento, la vivezza del suo ritratto, quale è disegnato dai Sinottici, sarebbe affogata, nel IV Vangelo, in una allegoria con-

tinuata, nella fissità uniforme e monotona di un sistema di dottrine che gli torrebbe ogni naturalezza, il timbro della realtà vivente.

Il problema che qui s'intende esaminare non è quello della conciliazione psicologica del Cristo dei Sinottici con quello dell'ultimo Vangelo. Il presente studio si prefigge limiti più modesti, pur intendendo di recare alla soluzione di quel problema un contributo indiretto: *Se il IV Vangelo ha trasformato il carattere di Gesù e gli ha tolto ogni vita, non avrà allora, inconsciamente almeno, trasformato il carattere delle figure minori, che appaiono, a brevi tratti, attorno a lui? Inversamente, se tali figure minori, da un minuto raffronto coi Sinottici, risultano esattamente delineate, se il loro carattere, nella diversità svariata degli episodi, è presentato con inalterata e costante fedeltà, se infine tali minori figure vi son piene di vita, non si ha un valido argomento ad affermare che non così profonda ed essenziale debba poi essere la trasformazione del ritratto di Gesù?*

E sotto tale aspetto di genuinità, lo studio delle figure minori è, per un lato, più importante di quello stesso delle figure prominenti. Se vogliasi riscontrare un'abile falsificazione, occorre esaminare non i grandi tratti o le figure più in vista: poichè ad esse il falsario ha portato naturalmente tutta la sua attenzione; ma i minuti e più impercettibili dettagli, che sfuggono, nel loro indefinito complesso, alla osservazione per quanto vigilante ed addestrata dell'imitatore. Ecco perchè ci sembra interessante il tema prefisso a questo studio.



Pel motivo anzidetto non insisterò a lungo su la figura dell'evangelista stesso; un falsario doveva naturalmente attendere ad essa più che a qualsiasi altra. Essa d'altronde ha già richiamata molte volte l'attenzione e la discussione degli studiosi.

È notissimo che l'autore del IV Vangelo non si nomina: come del resto non si nominano come scrittori o testimoni, nè Marco, nè Matteo nè Luca, del Vangelo o degli Atti (1). La personalità degli scrittori scompare, volutamente, dinnanzi all'immagine di Gesù. Non so che si possa citare nella letteratura e nella storia altro esempio di così completa dedizione di sè — non solo intelligenza e cuore, — ma della propria personalità, alla persona di Gesù Cristo. S. Paolo stesso, che è pure una personalità possente e vigorosa quant'altri mai, — il fondatore vero, il creatore del Cristianesimo secondo teorie che sono state di moda — non vive che di Gesù Cristo: secondo la sua frase, non è più lui che vive, ma Cristo in lui. Gli evangelisti — parliamo dei Sinottici — non accennano a sè, si astengono da commenti, da riflessioni proprie, — e vi dovevano pure essere abituati nella predicazione continua: — mostrano d'avere un obbiettivo solo: tratteggiare Gesù Cristo e la sua dottrina: personalità e dottrina ritenuta da essi troppo alta — divina — perchè loro non appaia quasi una profanazione l'introdurvi alcunchè di proprio, di umano. Se vogliasi

(1) Matteo narra la propria vocazione all'apostolato e si pone nel catalogo dei dodici (*Mt.* 9, 9; 10, 3): ma dal testo non traspare il più impercettibile indizio ch'egli sia parte dei fatti.

ammettere una deformazione o trasfigurazione di lui, occorre almeno riconoscere che dovè essere incosciente, derivata in caso dalla collettività più che dall'individuo.

L'autore del IV Vangelo farebbe, più che gli altri, eccezione: in quanto si presenta come testimoniaio e come parte in alcuni episodi. Eppure egli stesso si nasconde, e si vela sotto una perifrasi: *il discepolo che Gesù amava*. È una frase piena di sentimento e di delicatezza: ed essa, cogli episodi nei quali ricorre, costituirà sempre una difficoltà per quelli che non ammettono la genuinità del Vangelo, e non vedono in esso che una tarda speculazione sul Cristo. Le speculazioni teologiche sono quasi sempre fredde: il discepolo che scrive si definisce invece « il discepolo che Gesù amava ».

Non il discepolo *diletto* o *prediletto*, come qualche volta è inteso. Manca ogni accenno ad una comparazione, ed il verbo ἡγάπα (13, 23; 19, 26) si scambia con ἐφίλει (20, 3). Nè, in questo caso almeno, sembra potersi attribuire un'accentazione più marcata all'ἐφίλει di 20, 3: l'accenno ad un amore di predilezione sarebbe stato naturale nella scena in cui l'autore descrive il discepolo che posa il capo sul petto di Gesù, o da lui riceve in madre la propria madre, ma non si comprende nella visita di Pietro e del discepolo innominato al sepolcro trovato vuoto dalle pie donne. Se fosse indicata una comparazione, in tale episodio il confronto avrebbe dovuto essere con Pietro, al quale invece Gesù Cristo chiederà un amore superiore a quello d'ogni altro (31, 25-18) (1). L'accenno ad una predilezione d'altronde non sarebbe stato delicato!

(1) Interessante è invece lo scambiarsi dei verbi ἀγαπάω e φιλέω, in quest'ultima scena. Gesù usa nelle due prime do-

E neppure si può dire esattamente che la predilezione sia nella sostanza della frase, se non nelle parole. Gesù amava d'intenso amore anche gli altri: ed avanti il discorso dell'addio finale che sarebbe il più teologico, la più alta speculazione, ed è sì riboccante di sentimento, l'evangelista pone, quasi introduzione, che Gesù avendo sempre amati i suoi, li amò sino all'estremo. Nel IV Vangelo, amato più di tutti appare Pietro, cui Gesù richiede un amore superiore. La frase indica piuttosto e semplicemente l'amicizia intima che Gesù aveva col discepolo, simile a quella che Gesù aveva ad esempio verso Lazzaro e le sue sorelle (1). A questa amicizia il discepolo si richiama come a ricordo di intima inalterata dolcezza.

La figura dell'evangelista combina col ritratto dei figli di Zebedeo, disegnato dai Sinottici? E può essa conciliarsi — questione ancor più famosa — con quella dell'autore dell'Apocalissi?

È un fatto che se noi esaminassimo il solo IV Vangelo, noi potremmo definire il carattere dell'evangelista — quale traspare dalla frase or ora studiata con cui egli stesso ama definirsi — quasi d'un mistico puro, che segregato spiritualmente dal mondo, trova il proprio gaudio in una contemplazione elevata e tranquilla del Maestro, contemplazione che gli riempie l'animo d'amore. Il ritratto che possiamo invece rilevare da alcuni episodi dei Sinottici è notevolmente diverso. Non per nulla i due fratelli Giacomo e Giovanni sono chiamati *Boanerges*, figli del tuono, come interpreta Marco 3, 17.

mande ἀγαπάω, nell'ultima φιλέω: mentre l'apostolo usa costantemente quest'ultimo verbo.

(1) Cf. 11, 3. 5. 11. 36 e ZAHN, *Das Ev. d. Johannes* 3-4, p. 25.

Il valore del nome loro imposto da Gesù può essere ritrovato nell'episodio narratoci da Luca 9, 51-56. Gesù recandosi a Gerusalemme, attraversa la Samaria, e vi esercita il proprio ministero. Dei messi del Maestro lo precedono nei villaggi a disporre il suo arrivo. Ora un villaggio di Samaritani si rifiuta d'accoglierlo, essendo egli diretto a Gerusalemme. Allora i discepoli Giacomo e Giovanni prorompono in quelle parole: *Signore vuoi che diciamo che il fuoco discenda dal cielo e li divori?* (1).

Non s'è mancato di mettere in antagonismo questo carattere impetuoso ed ardente — di fuoco — dell'apostolo Giovanni col carattere di mite ed imperturbata serenità, essenzialmente contemplativo, dell'Evangelista. Potrebbe risponderci che quella frase, attribuita da Luca indistintamente ai due Zebedeidi, potrebbe rilevare piuttosto da Giacomo che dal suo fratello minore: e si riferirebbe d'altronde ad uno stato d'animo superato nel perfezionamento successivo della loro vita cristiana (2). Ma effettivamente sia il nome loro dato da Gesù, — par bene, nell'assenza di altra spiegazione, a descrizione del loro carattere, — sia quell'episodio

(1) La frase si richiama ad Elia: e non sembrerebbe sconveniente allo spirito del Battista, l'Elia novello, alla cui scuola erano stati Giacomo e Giovanni avanti di seguire Gesù, come ci apprende appunto il IV Vangelo. Lo spirito di Gesù Cristo è diverso. Le parole però dette da Gesù in risposta secondo la Volgata, presentano, sotto l'aspetto critico, qualche dubbio.

(2) Per questo motivo non si può molto insistere su l'episodio narrato da Matteo e Marco, *Mt.* 20, 20-28; *Mc.* 10, 35-45, in cui i due figli di Zebedeo chiedono di sedere ai fianchi di Gesù quando egli sia entrato nel suo regno.

trovano maggior riscontro nell'autore dell'Apocalisse, le cui visioni sublimi non solo riboccano di vita ardente ed impetuosa, ma respirano l'attesa ansiosa del giusto giudizio di Dio su gli uomini empì e persecutori.

Il problema si amplia quindi naturalmente e si completa nell'altro della conciliazione psicologica del Vangelo e dell'Apocalisse: problema già percepito nell'antichità da Clemente Alessandrino e da Eusebio che cercava appositamente in Papia la distinzione famosa di due Giovanni, l'apostolo e l'anziano. La tradizione è, in grado pressochè uguale, favorevole all'origine giovannea d'ambidue gli scritti: la identità d'autore è suggerita dalla comunanza della lingua, delle idee, del fraseggiare: ma un unico autore è psicologicamente possibile?

In due episodi che la tradizione ci ha conservato della vita di Giovanni, e che hanno tutti i caratteri della storicità, viene ricalcata quella opposizione di carattere. Il primo, riferitoci da S. Gerolamo su di una fonte ignota ma indubbiamente antichissima (1), ci descrive il maestro, vecchissimo, che portato nell'assemblea dei fedeli non riesce che a ripetere la frase: *Filioli, diligite alterutrum*, ed alle frasi annoiate dei suoi risponde con quelle parole degne di lui: *Si solum fiat, sufficit*. Il secondo risentirebbe piuttosto del Giovanni dei Sinottici, e ci è narrato da S. Ireneo che si richiama espressamente all'autorità di Policarpo (2). Un giorno Giovanni, recatosi ai bagni pubblici in Efeso, vi si imbattè con Cerinto: vedutolo appena, Giovanni, senza prendere il bagno, fuggì fuori dicendo: « Fuggiamo,

(1) S. GEROL., Vallarsi 7, 528.

(2) S. IRÉN., 3, 3, 4.

che i bagni non crollino perchè là si trova Cerinto, il nemico della Verità ».

Lo spirito dei due episodi sembra diverso: ma l'orrore e l'abbominio dell'errore è il contrapposto naturale e necessario dell'amore per la Verità così prominente nel Vangelo. La riprova del combinarsi in una stessa anima di questi due sentimenti, d'amore pei fratelli e d'orrore per l'eresia, l'abbiamo nelle Epistole, che servono sotto vari aspetti d'anello di congiunzione tra l'Evangelo e l'Apocalisse. Nella bella lettera spirituale ad Eletta signora, l'autore scrive, rinnovando e mutando frasi di Cristo nel Vangelo: « Ed ora, o signora, ti prego, — non quasi scrivendoti un comando nuovo, ma quello che ricevemmo da principio, — amiamoci scambievolmente: e questo è l'amore, che camminiamo secondo i precetti di lui » (1). Ma anche: « Molti impostori sono usciti pel mondo, i quali non confessano che Gesù Cristo sia venuto in carne: questi è l'impostore e l'anticristo... Se alcuno viene a voi e non reca questa dottrina, non ricevetelo in casa, e non porgetegli neppure il saluto » (2).

E così veggasi nella lettera terza, a Caio, l'accento a Diotrefe che cerca primeggiare nella comunità e che lo scrittore promette di richiamare se vi si possa recare in persona. È un parallelo buono alle lettere indirizzate nell'Apocalisse ai sette rettori delle Chiese di Asia.

Nel IV Vangelo effettivamente noi non abbiamo un ritratto spiritualmente completo dell'evangelista: l'anima umana ha diversi aspetti, come diverse passioni, che non si sviluppano ugualmente in tutte le circostanze.

(1) 2 *Ioh.* 5-6.

(2) 2 *Ioh.* 7. 10.

Quei timidi accenni alla propria persona, velata sotto la frase del discepolo che Gesù amava, ricorrono nel grande discorso in cui Gesù effonde la piena del proprio più alto pensiero come del proprio amore, e nella scena della croce: e l'ultima volta nella corsa ansiosa di Pietro e dell'innominato al sepolcro vuoto. Le circostanze stesse quindi spiegano la commozione della frase. Ed ugualmente le circostanze ed il tema diverso spiegano il tono diverso nei due grandi scritti giovannei. Le anime robuste sono capaci di sentimenti delicati ed affettuosi come di impeti generosamente violenti. Anche la Apocalissi, non meno del Vangelo, è una contemplazione: non più dei discorsi intimi di Gesù con gli amati discepoli, ma della giustizia di Dio e della gloria del suo Cristo. Contemplazione grandiosa, in cui la vita ed il sentimento si mantengono malgrado lo studio continuato dell'allegoria e del simbolismo, e la cura, a volte meticolosa, della simmetria, del concatenamento nascosto dei simboli e delle visioni: così come il Vangelo è pervaso da un'onda di vita e d'amore, durante e malgrado lo svolgimento logico delle più profonde dottrine, malgrado il simbolismo pure diffuso.

Si potrà forse anche considerare che il Vangelo sorse in un periodo di calma, di quiete interiore in cui nulla sembra abbia turbato quel silenzio dell'anima che favoriva lo sviluppo degli antichi ricordi. L'Apocalisse riflette invece un periodo di persecuzione. La Babilonia grande cerca soffocare nel sangue il Cristianesimo nascente: è un conforto supremo, non tanto per l'evangelista quanto per le comunità che si vanno scambiando le notizie delle proprie sofferenze, la visione, dopo le lotte, della giustizia definitiva di Dio,

del trionfo completo dell' Agnello, della Parusia del Signore che viene. Di qui la diversità profonda d'accento che distingue i due libri (1).



La prima figura che il IV Vangelo ci presenta è il Battista. Pei Sinottici come pel IV Vangelo la missione di Giovanni è una preparazione di quella di Gesù: prevalentemente mediante un severo richiamo degli spiriti a penitenza, pei primi Vangeli: soprattutto mediante la testimonianza del Messia venuto per l'ultimo (2). Ma in nessuno dei Vangeli l'una cosa esclude l'altra. L'alto rilievo dato nel Vangelo di Giovanni alla testimonianza del Battista è in armonia col carattere speciale del Vangelo, concepito esso stesso quasi una testimonianza della divinità di Gesù. Di qui segue che il IV Vangelo svolga di preferenza l'attività del Battista dopo il Battesimo di Cristo. È un fatto che pei Sinottici il Battista è un terribile predicatore di morale, che richiama i Profeti, ed il più austero e vigoroso dei Profeti, Elia: mentre nel IV Vangelo ci vien presentato come un predicatore di Gesù Messia e Dio. Ma l'azione riformatrice del Precursore non esula dal IV Vangelo: essa passa in seconda linea, per lo scopo speciale dell'autore. Pei Sinottici - concordi - il Battista scompare di scena all'apparire di Gesù, per riapparire soltanto fugacemente, avanti moriré, nell'occasione dell'ambasciata ch'egli manda dal fondo della prigione di

(1) Uno studio più ampio su tale questione ha l'ALLO, *L'Auteur de l'Apocalypse*, in *Rev. Bibl.* n. s. 14 (1917) 321-375.

(2) Non erat ille lux: sed ut testimonium perhiberet de lumine.

Macheronte. È il frutto di un procedimento letterario, seguito dai Sinottici. « È necessario ch'egli cresca, ed io invece sia diminuito » (1), ma l'accrescimento e la diminuzione non dovevano essere, nella realtà, che progressivi. Nulla indica che il Battista sia stato imprigionato immediatamente dopo il Battesimo di Gesù (2): per l'altro lato, il Battista che, anche secondo i Sinottici, era stato favorito della grande visione del Giordano non poteva non manifestarla al pubblico, e non indicare personalmente colui che aveva prima genericamente preannunziato. La storia, pure seguendo le linee dei primi Vangeli, riceve uno sviluppo più organico: sviluppo che si manifesta anche nei previi approcci dei futuri discepoli di Gesù con Giovanni. I primi apostoli sono preparati dal Battista che li cede al nuovo Maestro.

Alcuni episodi o frasi hanno accenni nei Sinottici, e la diversità è nello sviluppo più ampio e spiegato. Il IV Vangelo è solo a raccontarci la delegazione mandata da Gerusalemme al Battista allo scopo d'appurare il significato e l'autorità della sua opera. Ma nei Sinottici sembra accennarsi a tale questione scottante quando essa viene presentata, quasi ritorzione, da Gesù Cristo ai Sacerdoti e Scribi che gli chiedono da chi abbia ricevuta l'autorità che egli esercita; « Il Battesimo di Giovanni era dal cielo o dagli uomini? » (3). La risposta del Battista ai delegati di Gerusalemme è il commentario autentico della profezia d'Isaia a lui applicata dai Sinottici, che viene invece proferita nel

(1) *Ioh.* 3, 30.

(2) Cfr. *Mt.* 4, 12-13.

(3) *Mt.* 21, 23-27 e paralleli in Marco e Luca.

IV Vangelo da Giovanni stesso a caratterizzare la sua missione (1).

In una disputa in cui entrano come parte principale i discepoli di Giovanni, Gesù Cristo nei Sinottici ha queste frasi: « Possono forse i figli dello sposo digiunare mentre lo sposo è con loro? Finchè hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. Ma verranno i dì in cui sarà loro strappato lo sposo, ed allora digiuneranno in quel dì » (2).

Il IV Vangelo riassume, in altro contesto, l'immagine dello sposo. È Giovanni che dice: « Quei che possiede la sposa è lo sposo. Ma l'amico dello sposo, che sta ad ascoltarlo, gioisce alla voce dello sposo ». Il IV Vangelo non copia, nè imita i Sinottici: v'è troppa disparità di circostanze e di tono: ma getta una vivida luce sulla frase di Gesù, la quale ne appare quasi un richiamo dei discepoli di Giovanni ad una frase del loro maestro.

Certo anche la figura, e più la predicazione del Battista nel IV Vangelo è pervasa da tutta la teologia giovannea. È questo un problema a parte che si riflette su tutto il Vangelo, ma che esorbita dai limiti fissatici. Al nostro scopo basta concludere che il quadro storico è il più verosimile (3) e spiega e completa i

(1) *Ioh.* 1, 23: « Io sono la voce di quei che grida nel deserto ecc. ».

(2) *Mt.* 3, 3 e paralleli.

(3) Degna d'ogni attenzione sotto tale aspetto la notizia singolare che Gesù Cristo all'inizio della sua missione battezzava assieme a Giovanni [o meglio battezzavano i discepoli suoi]. È un tratto che non può essere che storico. Che cosa poteva infatti suggerire una simile idea ad un tardo scrittore cristiano, il quale concepisse, come l'evangelista,

Sinottici: soprattutto che la personalità del Battista, nella sua generosità, nel senso della sua alta missione è quella stessa dei Sinottici, cui solo si aggiunge l'espressione più varia e diffusa del suo intimo e reverente amore per Gesù.

*
* *

Passiamo ora ad alcune figure meno avvertite, il cui nome ricorre casualmente. Il IV Vangelo ha una sola moltiplicazione dei pani, la quale naturalmente somiglia nella sostanza a quella dei Sinottici. Esso però ha dettagli propri, ad esempio, la data: « Era vicina la Pasqua, la festa dei Giudei » (1): e soprattutto reca alcune indicazioni personali definite che meritano nota.

Prendiamo a confronto il racconto parallelo di Marco 6, 30-45: « ... ³⁵ Essendo già un'ora avanzata, accostatisi a lui [a Gesù] *i suoi discepoli* gli dicevano: Il luogo è deserto e l'ora è avanzata: dà loro commiato... ³⁷ Ed egli rispondendo disse *loro*: Date loro da mangiare voialtri. *Ed essi a lui*: Dobbiamo andare a comprare duecento danari di pane, per dare loro da mangiare? *E dice loro*: Quanti pani avete? andate a vedere. Ed informatisi dicono: Cinque, e due pesci... ».

Vediamo ora il racconto di Giovanni (2): « Or avendo Gesù levati gli occhi, e contemplando la turba immensa ch'era venuta a lui, *dice a Filippo*: Donde compreremo il pane perchè mangino costoro?... *Gli*

l'essenziale diversità tra il battesimo di Giovanni e quello cristiano?

¹ (1) *Ioh.* 6, 4.

(2) *Ioh.* 6, 5-10.

risponde Filippo : Duecento denari di pane non basterebbero per essi, perchè ognuno n'avesse un poco. Dice a lui *uno dei suoi discepoli, Andrea il fratello di Simon Pietro* : V'è qui un fanciullo che ha cinque pani d'orzo e due pesciolini... ».

Il parallelismo è evidente: ma Marco non fa il nome di nessuno degli apostoli: il dialogo si svolge tra Gesù ed i *discepoli*. Nella maniera identica esso si svolge presso Matteo 14, 13-21 e Luca 9, 10-17. In Luca sono *i dodici* quelli che vanno da Gesù a suggerirgli di rinviare le turbe. Il IV Vangelo non aggiunge in fondo dettagli sostanziali: ma solo tra gli evangelisti abbandona le frasi generali e fa i nomi delle persone: Filippo, Andrea il fratello di Simon Pietro.

Come spiegare tali determinazioni, se non per un ricordo storico, e per l'intenzione di precisare, con nuovi elementi, la narrazione corrente? (1).

(1) Il Loisy, *Quatr. Év.* p. 425 s. (sono costretto a citare la prima edizione) così commenta: « L'auteur du quatrième Évangile spécialise volontiers certains détails, et peut-être avait-il quelque intérêt à rappeler le souvenir de Philippe, comme d'un personnage connu dans le milieu où lui-même écrivait ». E rifiutando l'idea di B. Weiss, 233 che l'intervento d'Andrea non può essere che il ricordo d'un testimonio oculare, scrive: « L'auteur paraît beaucoup moins préoccupé de ses souvenirs que de ses lecteurs et de la leçon qu'il veut leur inculquer. L'espèce de notice qu'il consacre à André ne semble pas tant faire ressortir le personnage de cet Apôtre que l'importance de l'incident auquel il est mêlé ». La tendenza, anzi, la regolarità con cui il IV Vangelo specializza dettagli e nomi, è un fatto: ed è ammissibile, anzi probabile che l'autore avesse interesse a ricordare Filippo, come suggeriscono gli ulteriori accenni che verranno tosto rilevati. Quanto ad Andrea, se il IV Vangelo

Altri episodi si riattaccano nel IV Vangelo a Filippo, ed Andrea. Essi appariscono tra i primi che s'avvicinano a Gesù e si fanno suoi seguaci (1, 35-51). Assieme riferiscono a Gesù il desiderio che alcuni gentili hanno di vederlo (1). La scena merita di essere considerata: « Or v'erano alcuni greci di quelli ch'erano venuti ad adorare per la festività. Questi adunque s'appressarono a Filippo, quello di Betsaida di Galilea, e lo pregavano dicendo: Signore, vogliamo vedere Gesù. Filippo viene e parla ad Andrea. Vengono Andrea e Filippo e parlano a Gesù ». Quanta vita e naturalezza in tutte queste timide mosse di Filippo: e quale strana ricercatezza se l'autore avesse dovuto inventare simili dettagli (2).

Filippo appare un'ultima volta nel discorso dell'ultima cena, quando prorompe in quella frase: « Signore, mostraci il Padre, e ci basta » (3).

I tratti non sono molto numerosi; ma è notevole che nei Sinottici nessun episodio si riattacca personalmente a Filippo e ad Andrea. Ora Papia, enumerando

non aveva nessun ricordo personale da far valere e voleva piuttosto mettere in rilievo l'importanza dell'incidente, nulla esigeva l'abbandono dell'anonimo comune ai Sinottici.

(1) *Ioh.* 12, 20-23.

(2) Il Loisy invece, *Quatr. Év.* p. 684: « Est-ce par circonspection que Philippe ne va pas seul parler au Maître, craignant de l'importuner ou de lui amener ces Gentils dans le temple? [SCHANZ *l. c.*] C'est bien plutôt parce que l'évangéliste tient à associer en cette circonstance les noms des deux Apôtres ». Se l'evangelista desiderava solo associare i due apostoli, era più semplice ch'egli facesse rivolgere la domanda dei Greci ad essi uniti.

(3) *Ioh.* 14, 8.

in un testo famoso le fonti immediate o mediate delle Sentenze del Signore che egli esponeva, le pone in quest'ordine: « Andrea o Pietro, Filippo o Tommaso, Giacomo o Giovanni... » (1). Il posto assegnato ad Andrea e Filippo insinua l'esistenza storica di speciali rapporti con essi, se osservisi che nei cataloghi dei dodici conservatici dai Sinottici il nome di Filippo è collocato costantemente al quinto posto dopo i fratelli Zebedei, ed il nome di Andrea segue quello di Pietro, non lo precede. Policrate d'Efeso similmente, nella sua lettera a Papa Vittore, scritta verso il 190, fra le glorie dell'Asia, enumera Filippo « uno dei dodici apostoli », sepolto a Ierapoli con tre sue figlie (2). Non è improbabile che il dettaglio delle tre figlie sepolte a Ierapoli sia dovuto ad una confusione con quelle di Filippo diacono: ma non si potrebbe dedurre che la dimora dell'apostolo omonimo nella provincia di Asia sia pur essa fallace. La tradizione si mostra in continuità col IV Vangelo, che pur senza speciale insistenza, dà qualche rilievo alle due figure di Filippo e di Andrea.

*
* *

Alcuni personaggi fanno troppo brevi apparizioni, perchè se ne possa dedurre qualcosa d'utile. Altri non hanno corrispondente nei Sinottici, come Natanaele — essendo congetturale, per quanto probabile la sua identificazione con Bartolomeo — Nicodemo, la Samaritana. Nicodemo è aggiunto a Giuseppe d'Arimatea nel seppellimento del corpo di Gesù: e si confronterà utilmente il testo del IV Vangelo con quello dei Sinottici,

(1) Presso EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 2, 39, 3-4.

(2) Eus., *Hist. Eccl.* 5, 24, 2-4.

perchè in questo caso il Vangelo di Giovanni non suppone soltanto il racconto dei Sinottici come altrove, ma vi innesta addirittura il nuovo dettaglio.

« Dopo questi fatti Giuseppe d' Arimatea, che era discepolo di Gesù, nascosto per timore dei Giudei, domandò a Pilato di poter togliere il corpo di Gesù. E avendolo Pilato permesso, venne e tolse il corpo di lui. E venne anche Nicodemo - quegli che era andato a lui di notte la prima volta — portando una miscela di mirra e d'aloe d'un centinaio di libbre. Preso dunque il corpo di Gesù, l'involsero in lenzuoli... » (1).

Il dettaglio di Nicodemo slega il racconto: « E avendolo Pilato permesso, [Giuseppe] venne e tolse il corpo di lui... ». Poi, dopo l'intervento di Nicodemo, il racconto si riprende: « Preso dunque il corpo di lui... ». Il fatto prenderà rilievo ancora maggiore se si metta a raffronto la narrazione dei Sinottici.

*
* *

Più notevole è il caso della Madre di Gesù. Il IV Vangelo ha in proprio il racconto delle nozze di Cana: e non occorre insistere sulla delicatezza e sulla autorità con la quale essa è descritta agire col figlio. Esso ha soprattutto in proprio la menzione della Madre, ritta sul Calvario ai piedi della croce e le parole di Gesù morente a lei ed al discepolo amato. Ecco i testi dei Sinottici in raffronto.

(1) *Ioh.* 19, 38-42.

Mt. 27, 55 s. Erano ivi molte donne che osservavano da lontano: quelle che avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Fra esse erano Maria Maddalena, Maria di Giacomo, e la madre di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo.

Mc. 15, 40 s. V'erano anche delle donne che osservavano da lontano: fra le quali era Maria Maddalena, Maria di Giacomo il minore, la madre di Giuseppe e Salome, — le quali, mentre egli era in Galilea, lo seguivano e lo servivano — ed altre molte che erano salite con lui a Gerusalemme.

Lc. 23, 49. Stavano contemplando ciò che succedeva, in lontananza, tutti i suoi conoscenti, e delle donne che l'avevano seguito dalla Galilea.

Ed ecco ora il testo del IV Vangelo:

Ioh. 19, 25 s. « Ora stavano presso la croce di Gesù la madre di lui, e la sorella di sua madre, la Maria di Clopa e Maria Maddalena. Or Gesù, veduta la madre ed il discepolo che amava e stava a lei d'appresso, dice alla madre: Donna, ecco tuo figlio. Poi dice al discepolo: Ecco tua madre. E da quel momento il discepolo la prese presso di sè ».

È stranissimo che i Sinottici siano stati concordi nella omissione della madre, fra tante donne menzionate. Il fatto si spiega da alcuni per una dipendenza letteraria, che viene d'altronde suggerita dal primo esame dei testi. I testi di Matteo e Marco sono identici, se si eccettui una maggiore semplicità in Matteo. Luca pensava forse che i suoi lettori sarebbero poco

interessati dai nomi delle pie donne, e sostituisce una frase del tutto generica.

Il completamento del IV Vangelo era doveroso: e la scena di Gesù che sostituisce il discepolo amato come figlio alla propria madre è la più delicata e commossa di tutta la lugubre storia della Passione. E l'evangelista cambia anche, delicatamente, quella frase comune a tutti tre i Sinottici, che pone le pie donne a mirare la scena in lontananza. Esse stanno *presso la croce di Gesù* (1), ed il discepolo amato sta presso la madre.

È un vero *tour de force* voler interpretare simbolicamente, quasi una nuda allegoria, la scena più vivente e commovente di tutto il Vangelo. Se gli altri evangelisti potevano, nella serie di tanti avvenimenti, non menzionare la madre, non poteva certo ometterla il discepolo cui Gesù aveva affidato il più caro deposito. È vero che la tradizione della pietà cristiana ha veduto nel discepolo affidato qual figlio alla madre, tutti i figli cristiani: ma se tale interpretazione è misticamente sostenibile, la frase di Cristo ha un proprio valore realistico cui nulla può cancellare. Gesù si doveva pure preoccupare delle sorti della madre, che, morto, secondo ogni verosimiglianza, lo sposo, rimaneva sola. L'invenzione di un episodio simile, se l'autore avesse avuto a sua disposizione i soli materiali forniti dai Si-

(1) La contraddizione apparente si può facilmente spiegare nella realtà: al momento della crocefissione la turba del popolo doveva probabilmente tenere lontane le pie donne: ma quando la folla si dilegua esse s'avvicinano fino a porsi sotto la croce di Gesù. Se i Sinottici sembran dire che le pie donne si trovavan lontane al momento della morte, si è perchè solo allora fanno menzione delle pie donne.

nottici, proverebbe presso di lui una attenzione ed una sensibilità squisita, certamente difficile a riscontrarsi presso uno scrittore d'artificio (1).

* *

All'apostolo Pietro, tra le figure minori, si connettono nel IV Vangelo gli episodi più numerosi. Il carattere dell'apostolo è più che singolare, unico: e gli episodi in cui egli è parte sono così marcati della sua impronta che non si possono cancellare dalla fantasia. Giova però riferire ugualmente alcuni tratti più significativi, perchè la lettura rinnovata rinfresca le impressioni — e lo studio presente è soprattutto d'impressione — e perchè essa ci permetterà d'insistere su taluni minori dettagli pure interessanti.

Nella scena famosa svoltasi lungo la strada che conduceva a Cesarea di Filippo, Gesù interroga i dodici sul pensiero della gente a suo riguardo.

(1) LOISY, *Quatr. Év.* p. 125 s.: « Si les personnages de Pierre, André, Philippe, Judas, Pilate, sont empruntés à la tradition historique, on peut à peine en dire autant de la mère de Jésus, à laquelle on n'attribue même pas le nom de Marie, parce qu'elle passe, en quelque sorte, tout entière dans son rôle symbolique, et que son nom propre empêcherait de reconnaître en elle la synagogue, la communauté juive qui est devenue la communauté judéo-chrétienne. Cette mère a donc presque cessé d'être un personnage historique; ce n'est pas Marie, mère de Jésus, dont l'origine terrestre n'importe pas au Verbe incarné; c'est une création typique, qui entre dans le cadre de l'histoire évangélique par son nom de mère et la signification qui s'y attache: elle aurait figuré, dans le Quatrième Évangile, quand même les synoptiques n'auraient rien dit de Marie ».

« Chi dicono gli uomini ch'io sia? Risposero a lui: Giovanni Battista; altri, Elia; ed altri, che sei uno dei Profeti. Ed egli interrogò loro: E voi chi dite che io sono? Rispose Pietro: Tu sei il Messia. E li minacciò che non lo dicessero a nessuno. E cominciò ad insegnare loro come era necessario che il Figlio dell'uomo soffrisse molto, che venisse ripudiato dagli anziani e dai capi dei sacerdoti e dagli Scribi e venisse ucciso, per poi risorgere dopo tre giorni. E diceva tali parole apertamente. E Pietro, trattolo a sè, cominciò a rampognarlo. Ma egli, rivoltosi, e riguardando i suoi discepoli, sgridò Pietro, dicendo: Vattene lungi da me, Satana, perchè tu non hai il sentire di Dio, ma quello degli uomini » (1).

Non solo Pietro è primo a confessare la divinità di Gesù: ma più caratteristico ancora è l'ardore col quale, scandalizzato, si permette di rampognare aspramente Gesù per la predizione della sua passione (2).

Nella Trasfigurazione ancora Pietro fa la proposta:

« Maestro, è bene che stiamo qui: se vuoi faremo qui tre tende, una per Te, una per Mosè, una per Elia » (3).

Inutile riportare la scena in cui Pietro, durante l'ultima cena, giura al Maestro la sua fedeltà perenne:

(1) *Mc.* 8, 27-33. Scelgo Marco a preferenza di Matteo e Luca non solo perchè è meno discusso, ma perchè, sebbene più breve ed incompleto, nella scena che segue la predizione di Gesù sulle proprie sofferenze e sulla sua morte, è più vigoroso e serba tratti più realistici.

(2) Luca ha ommesso questo dettaglio, che trovasi invece più sviluppato in Matteo 16, 22: « E trattolo Pietro in disparte, cominciò a rampognarlo dicendo: Signore, non sia mai: questo non t'avverrà ».

(3) *ML.* 17, 14.

« Se tutti si saranno scandalizzati di te, io giammai mi scandalizzerò... Se è necessario che io muoia con te, giammai ti rinnegherò » (1).

L'identico carattere pronto, impetuoso, generoso, libero nella sua espansività mantiene Pietro in tutti gli episodi del IV Vangelo.

Secondo il IV Vangelo Simone, discepolo prima del Battista, fu tra i primi a mettersi alla sequela di Gesù. Ciò può servire a spiegarci come Gesù nel primo inizio della sua predicazione di Galilea, si stabilisce a Cafarnao, presso di lui. Gesù, fissatolo, dice a lui: « Tu sei Simone figlio di Giona: tu ti chiamerai *Cefa*, ciò che, tradotto, vale *pietra* » (2). È una semplice parola di Cristo, che delinea la futura missione dell'apostolo, ma non la sua figura.

Più significativi, in tal senso, sono altri passi. È noto che il IV Vangelo non riporta la confessione di Cesare: ma una scena, del tutto diversa, presenta un parallelismo marcato.

Dopo il discorso sul pane di vita disceso dal Cielo la folla rimane sconcertata, più ancora scandalizzata dal linguaggio di Gesù Cristo: molti discepoli s'allontanano, ed i dodici stessi sono presi da un sentimento d'incertezza, così che Gesù li richiama:

« Volete anche voi andarvene? Rispose a lui Simon Pietro: Signore, a chi ne andremo? Tu hai parole di vita eterna: e noi credemmo ed abbiamo conosciuto che tu sei il Santo di Dio » (3).

L'evangelista nè copia, nè si ispira ai Sinottici; ed è singolare che mentre il IV Vangelo parla continua-

(1) *Mc.* 14, 31-32.

(2) *Ioh.* 1, 42

(3) *Ioh.* 6, 67 s.

mente di Gesù Messia e Figlio di Dio, diversamente dai Sinottici Pietro lo riconosca il *Santo di Dio*, frase che non ricorre altra volta nel vangelo (1). Ma la scena non corrisponde meno a quella dei Sinottici.

La lavanda dei piedi ai discepoli nell'ultima cena è propria a S. Giovanni. I discepoli si sottomettevano all'atto umile del Maestro: ma Simon Pietro, venuta la volta sua, si ribella: non può soffrire tanta umiliazione del suo Signore, e prorompe in questa frase:

« Signore, tu a me lavi i piedi? Rispose a lui Gesù: Ciò ch'io faccio, tu non lo comprendi ora: lo conoscerai dopo. Dice a lui Pietro: Non mi laverai i piedi in eterno! Rispose a lui Gesù: Se non ti laverò, non avrai parte meco. Dice a lui Simon Pietro: Signore, non i piedi soltanto, ma anche le mani e la testa » (2).

La scena è così vivente, le parole sono talmente conformi a ciò che ci è noto d'altronde del carattere di Pietro che non si comprende come alcuni critici abbiano potuto dubitare della sua storicità (3). Come e perchè l'evangelista avrebbe inventata una scena d'una bontà e comicità sì naturale e così felicemente in carattere? Quale speciale significato allegorico poteva avere l'intervento di Pietro, in quella forma sì bizzarra?

Pietro è ancora quegli che, dopo la rivelazione d'un traditore fra gli apostoli, rompe il silenzio glaciale, facendo cenno al discepolo innominato: « Coi cenni

(1) Pel significato della frase cf. *Ioh.* 6, 36; *Lc.* 4, 35 e paralleli.

(2) *Ioh.* 13, 6-9

(3) Nella lavanda dei piedi essi non veggono che uno sviluppo della frase di Gesù riferita da *Lc.* 22, 27: « Io sono fra voi come servo, διακονῶν », combinata coll'altra riferita pure da *Luca* 12, 37.

adunque dice a lui Simon Pietro: Chiedi chi è quello di cui parla » (1).

La presuntuosa assicurazione della propria immutabile fedeltà è data dal IV Vangelo in un contesto alquanto diverso da quello dei Sinottici (cfr. *Ioh.* 13, 36-38 con *Mc.* 14, 37-31).

Ma se le frasi che introducono le parole di S. Pietro sono diverse, il valore ed il significato dell'episodio rimangono immutati, come inalterato resta lo stato di spirito dell'apostolo.

Con questo stato di spirito è connessa l'interpretazione materiale fatta dagli apostoli della frase di Gesù: « Ma ora, chi ha una bisaccia la prenda, e similmente la borsa: e chi non ne ha venda il mantello e compri una spada » (2). S. Giovanni non accenna a quel discorso di Gesù, ma lo suppone ripetendo l'episodio dell'apostolo che sfoderata la spada, percuote uno dei servi del Pontefice. Egli ci rivela il nome del servo, Malco, e, fatto più importante, benchè meno notato, quello dell'apostolo Pietro, entrambi non menzionati dai Sinottici.

(1) *Ioh.* 13, 24.

(2) *Lc.* 22, 36.

MT. 26, 51. Ed ecco uno di quelli che erano con Gesù, stese la mano, e sfoderata la spada, colpì il servo del sommo Pontefice e gli spiccò l'orecchio

Mc. 14, 47. Ed uno di coloro ch'erano quivi presenti sfoderò la spada, e percosse il servo del sommo sacerdote e gli spiccò l'orecchio.

Lc. 22, 49 s. Or vedendo quelli che gli stavano attorno quanto stava per accadere, dissero: Signore, dobbiamo usare la spada? Ed uno di loro percosse il servo del sommo Pontefice e gli spiccò l'orecchio destro.

Tra Matteo e Marco vi sono soltanto diversità stilistiche: più sviluppato è il racconto di Luca che riporta l'interrogazione degli apostoli a Gesù, ed aggiunge la curiosa circostanza che l'orecchio amputato fu il destro.

Ecco invece il racconto di Giovanni:

« Simon Pietro adunque che aveva la spada, la trasse e gli spiccò l'orecchio destro: ed il nome del servo era Malco. Disse Gesù a Pietro: Metti nel fodero la spada. Non berrò il calice che il Padre mi ha dato? » (1).

Anche il IV Vangelo ha il dettaglio dell'orecchio *destro*; ma soprattutto alle frasi generiche dei Sinottici sostituisce dei nomi, l'indicazione dei quali è incomprendibile se non come una reminiscenza storica spontanea in chi narra ricordi personali (2).

(1) *Ioh.* 18, 10 s.

(2) Malco era *cognato* dell'altro servo che nel cortile di Caifa riconosce Pietro come presente alla scena del Getse-

In un altro episodio susseguito alla resurrezione di Gesù Cristo, il IV Vangelo dà svolgimento ad un cenno fornitone da Luca in un testo, d'altronde mancante nella famiglia di codici occidentali. Luca, solo tra i Sinottici, racconta che quando le pie donne vennero a dare l'annuncio agli apostoli del sepolcro trovato vuoto, uno di essi, Pietro, corse a riscontrare l'esattezza del racconto.

« E Pietro balzando corse al monumento, e sporgendosi vide le bende sole: e se ne andò ammirando dentro di sè l'accaduto » (1).

La narrazione del IV Vangelo è meno penosamente contratta. Alle donne genericamente indicate dai Sinottici, Giovanni sostituisce la Maddalena: e vedremo più avanti tutto l'interesse che presenta questa sostituzione.

« Il primo dì della settimana Maria Maddalena, di buon mattino, essendo ancor scuro, corre al monumento, e vede che la pietra era stata rimossa dal monumento. Corre dunque e va da Simon Pietro e dall'altro discepolo che Gesù amava, e dice loro: Hanno tolto dal monumento il Signore e non sappiamo dove l'abbian posto. Usciron dunque fuori Pietro e l'altro discepolo, ed andarono al monumento. Or correvano ambedue assieme: ma l'altro discepolo corse innanzi più prestamente di Pietro, e giunse primo al monumento, e sporgendosi, vide le lenzuola distese, e la benda che

mani (19, 26). HOLTZMANN, *Ev. d. Iohannes* p. 28 riconosce come storici questi ed altri pochi dettagli, benchè non ammetta la genuinità del Vangelo. Ma se nel Vangelo sono tali tracce di rapporti diretti coll'ambiente e di conoscenze dirette delle persone del tempo di Gesù, esse non possono limitarsi alle indicazioni prive d'importanza sul servo Malco.

(1) *Lc.* 24, 12. Il versetto è omissso da D a b d e l r.

era sul capo di lui, che non stava con le lenzuola, ma involta da parte in altro luogo. Allora adunque l'altro discepolo, che era venuto il primo al monumento, vi entrò anch'egli e vide e credette » (1).

Supponiamo ancora uno scrittore di fantasia (veramente, secondo le teorie critiche, si tratterebbe piuttosto d'uno scrittore di teologia, presso di cui la realtà vivente della persona di Cristo scomparirebbe sotto le bende di monotone dottrine teologiche): quale bizzarria nell'invenzione di tali dettagli. La Maddalena corre ed ambedue i discepoli corrono: ed è cosa abbastanza ovvia, per quanto il IV Vangelo sia solo a conservarci un tratto sì vivente. Ma l'uno dei discepoli corre più forte: l'altro, Pietro, è più tardo, ma giunto dopo arriva ugualmente per primo a buttarsi entro il sepolcro ed a constatare che il sudario che avvolgeva il capo di Gesù era avvolto in disparte. Simile bizzarria appare tanto più inverosimile, in quanto s'attaglia magnificamente al carattere di San Pietro. Secondo la tradizione, Giovanni il discepolo innominato, era il più giovane, ed aveva il piede più veloce, ma non il cuore. Eppure anche di questi dettagli, di tanto vivida naturalezza, alcuni hanno preteso dare una interpretazione meramente allegorica.

Osserviamo finalmente i due episodi del capo XXI aggiunto all'opera già conclusa coi v. 30-31 del capo precedente.

« Erano assieme Simon Pietro, Tommaso detto Didimo, Natanaele di Cana di Galilea, quelli di Zebedeo ed altri due discepoli. Dice loro Simon Pietro: Vado a pescare. Essi gli dissero: Veniamo anche noi con te.

(1) *Ioh.* 20, 1-8.

Uscirono e montarono nella barca, ed in quella notte non presero nulla. Ma essendo già mattina, Gesù si presentò sulla riva: senza però che i discepoli riconoscessero ch'era Gesù. Dice dunque loro Gesù: Figliuoli avete qualche cosa da mangiare? Risposero a lui: No. Ed egli disse loro: Gettate la rete a destra della barca e troverete. La gettarono adunque e non potevano più trarla per la moltitudine dei pesci. Dice dunque quel discepolo che Gesù amava a Pietro: È il Signore. Simon Pietro allora, sentendo ch'era il Signore, si cinse del suo camiciotto (perchè era nudo) e si gettò in mare. Gli altri apostoli vennero in barca perchè non erano lontani da terra — un dipresso duecento cubiti, — traendo la rete dei pesci. Come dunque furono smontati in terra, videro delle braccia poste, e del pesce messovi su, e del pane. Gesù disse loro: Portate qua dei pesci che avete presi ora. Simon Pietro montò, e trasse la rete a terra, piena di 153 grossi pesci... » (1).

Il più deciso, l'uomo dalle iniziative sempre pronte, che decide gli altri alla pesca, che rimontato in barca, trae a terra la rete, è sempre Pietro. Il discepolo amato riconosce Gesù nell'incerto chiarore mattutino, coll'occhio aguzzato dal miracolo compiutosi. Sarà forse possibile una interpretazione allegorica: ma è più semplice ed ovvio che il discepolo, come più giovine, avesse anche vista più acuta e considerasse meglio il miracolo. Ma che fare, in allegoria, di quel dettaglio di Pietro che si butta a mare, nudo qual'era? Gli altri arrivano in barca: Pietro non ha tale pazienza. Ancora, in uno scrittore d'artificio, quale bizzarria, e quale tocco magistrale d'artista!

(1) *Iohs* 21, 2-11.

Confrontiamo un racconto dei Sinottici. Un'altra pesca miracolosa dà luogo alla vocazione di Pietro all'apostolato. Il racconto pressochè identico in Matteo e Marco, ha maggiore sviluppo in Luca che riferisce la frase di Pietro, caduto alle ginocchia di Gesù: « Signore, dipartiti da me: perchè io sono uomo peccatore » (1). L'episodio del IV Vangelo ha qualche somiglianza, benchè nulla suggerisca che esso ne sia un semplice calco. Come descrizione di carattere è miglior parallelo l'apparizione di Gesù che cammina sulle acque incontro ai discepoli sul lago di Genezaret in tempesta. Alla parola di Gesù che rinfranca gli apostoli, Pietro risponde:

« Signore, se sei tu, comanda che io venga a te sopra le acque. Ed egli disse: Vieni. E Pietro sceso dalla barca, camminava sopra le acque per venire a Gesù: ma vedendo il vento forte, ebbe paura, e, cominciando a sommergersi, gridò dicendo: Signore, salvami » (2).

La domanda del Vangelo di S. Matteo respira un vivo sentimento di fede assieme al desiderio di avvicinarsi più presto a Gesù, quale solo è nella scena del IV Vangelo. Ma l'uno e l'altro episodio, naturali in Pietro, sono impossibili con qualunque altro dei caratteri evangelici. A base è l'amore impetuoso che lo agita: quell'amore che Gesù domanda, nella scena finale del IV Vangelo, all'apostolo, superiore a quello di tutti gli altri. È quello l'elogio più bello che l'evangelo fa al capo degli apostoli. Anche il discepolo « che Gesù amava » doveva ricambiare tale affetto: benchè non

(1) *Lc.* 5, 1-11; *Mt.* 4, 18-22; *Mc.* 1, 16-20.

(2) *Mt.* 14, 28-32, che ha il dettaglio in proprio.

una sola frase lo indichi, preferendo egli fermarsi su l'amore a lui portato da Gesù: — ma quale diversità di anime e di atteggiamenti!

Sulla personalità di S. Pietro il IV Vangelo insiste più che su qualsiasi altra. Non solo riporta lo scambio del nome di Simone in quello di Cefa, come dovuto a Gesù: ma suggerisce espressamente il suo primato nel conferimento singolare del dovere di pascere gli agnelli e le pecore del gregge di Gesù: conferimento dovuto qui — come in Matteo alla prontezza della fede —, all'amore precipuo verso il Maestro. In che modo, ad Efeso, verso la fine del primo secolo o gli inizi del secondo, in circoli così profondamente spirituali, imbevuti — a quanto dicesi — di filosofia greca e di gnosi pagana, aveva potuto trovare tanta importanza la figura di Pietro? Che cosa egli aveva di comune, nel carattere spirituale, coll'evangelista teologo e mistico di Gesù? (1).

Dobbiamo essere sulla traccia di ricordi genuini dell'apostolo. Le sue felici sortite, i suoi gesti si erano dovuti imprimere indelebilmente nella memoria dei compagni di sequela di Gesù. E tali ricordi si presentano con tanto maggior diritto di fede anche da parte di critici non credenti, in quanto fra i numerosi episodi

(1) HOLTZMANN, *op. c.* p. 314 e *passim* ritiene che già all'epoca in cui sorse il Vangelo il titolo di Vescovo di Roma avesse acquistata un'importanza che andava crescendo, e che già la questione pasquale si presentasse. Egli interpreta quei dettagli in cui è attribuita a Pietro una qualsivoglia priorità come dovuti allo scopo di mettere in rilievo la figura di Pietro. Ma la gran parte dei dettagli che si riferiscono a Pietro non implicano, neppure lontanamente, alcuna sua priorità.

riferentesi a Pietro nel IV Vangelo nessuno rivela alcunchè non solo di miracoloso, ma nemmeno di meraviglioso. Ciò ch'è in essi di singolare è solo la conservazione felicissima, finissima del suo carattere attraverso i più svariati incidenti storici.



Una delle figure più vibranti, più finemente delineate nel IV Vangelo è Maria sorella di Marta e di Lazzaro. È nota la questione se essa vada identificata con Maria di Magdala (1), la peccatrice innominata che secondo il racconto di Luca si gettò, durante un solenne convito d'un fariseo, di nome Simone, ai piedi di Gesù, bagnandoli di lacrime e tergendoli coi fluenti capelli (2). Il IV Vangelo non ripete quest'episodio: ha invece in corrispondenza, con identico significato morale, l'assoluzione dell'adultera. Vi accenna però, sicuramente (11, 1): e il riscontro d'una stessa anima, piena di sentimento esuberante, riboccante d'un amore forte ed appassionato a Gesù, suggerisce quella identificazione, conforme del resto all'antica tradizione ecclesiastica.

Confrontiamo le due diverse scene di Gesù in casa di Maria e di Marta narrate da S. Luca e da S. Giovanni. Secondo Luca, che solo conserva il fatto, Gesù, facendo viaggio, entra in un villaggio che non nomina:

« Ed una donna, di nome Marta, l'accolse nella propria casa. Or ella aveva una sorella chiamata Maria,

(1) Essa appare a varie riprese nella storia della passione: *Mt.* 27, 56-61 28, 1; *Mc.* 15,40; 16, 19; *Lc.* 24, 10; *joh.* 19,25; 20, 1-11-18.

(2) *Lc.* 7, 36-50.

la quale ancora, postasi a sedere ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola. Marta invece s'affacciava in molti servigi: e fermatasi disse: Signore, non t'importa che mia sorella mi lascia sola a servire? Dille adunque che mi aiuti. Ma Gesù, rispondendo, le disse: Marta, Marta, t'angusti e ti turbi per molte cose: eppure una cosa sola è necessaria (1). Maria ha scelto la parte buona, che non le sarà tolta » (2).

Vediamo ora il racconto della risurrezione del fratello di Lazzaro nel IV Vangelo (3). « Gesù amava Marta e la sorella di lei, e Lazzaro » (v. 5), ed all'annuncio della grave malattia di Lazzaro, dopo un indugio di due giorni, si reca alla casa di lui. « Marta adunque, come udì che Gesù arrivava, andò incontro a lui: e Maria sedeva in casa » (v. 20). L'atteggiamento esteriore delle due donne, che è sufficiente a caratterizzarle, è identico in Luca e nel IV Vangelo. Maria « siede in casa », mentre Marta accoglie in casa Gesù, precisamente come in Luca (« ed una donna di nome Marta l'accolse in casa »). Si direbbe quasi che il IV Vangelo copia S. Luca, se le circostanze, se il movimento di scena non fossero tanto diversi.

« Dice dunque Marta a Gesù: Signore, se tu fossi stato qui, non sarebbe morto mio fratello ». Ed alle parole di Gesù che parlavano di resurrezione e di vita, Marta « andò e chiamò la sorella Maria in silenzio, dicendo: C'è il Maestro e ti chiama. Appena l'udì, essa sorse in fretta, e venne da lui... Maria dunque, giunta dov'era Gesù, vedendolo si buttò ai suoi piedi dicen-

(1) Il greco, secondo molti testi, leggerebbe: *e di poche v'è bisogno, o d'una sola.*

(2) *Lc.* 10, 38-41.

(3) *Ioh.* 11.

dogli: Signore, se tu fossi stato qui, non sarebbe morto mio fratello ». Le parole sono identiche a quelle di Marta: solo è aggiunto il gesto: « si buttò ai suoi piedi ». Quando Gesù comanda: « Togliete la pietra », è naturalmente Marta che osserva: « Signore, è già fetente: perchè è di quattro dì ».

Scrivendo il Lightfoot: « Le caratteristiche delle due sorelle sono messe in evidenza in modo veramente sottile. In S. Luca il contrasto è raccolto, per così dire, in un determinato incidente; in S. Giovanni esso è sviluppato gradualmente nel corso di una narrazione continuata. In S. Luca il contrasto è diretto e tagliente, un contrasto (si potrebbe quasi dire) di luce e di tenebre. In S. Giovanni invece i caratteri sono tratteggiati, per così dire, l'uno entro l'altro » (1). Ed il Plummer concludeva dal confronto: « [Il racconto di Luca] è uno dei più squisiti fra i tesori che Luca solo ci ha conservati; *e la coincidenza* fra esso e Giovanni (c. 11) a riguardo dei *caratteri* delle due sorelle, mentre gli incidenti sono totalmente diversi, è una forte prova della fedeltà storica d'entrambi » (2).

Gli stessi caratteri sono conservati nell'incidente del c. 12, col quale vanno con ogni verosimiglianza identificati i racconti di Mt. 26, 6-12 e di Mc. 14, -38 (3). Durante un banchetto tenuto a Betania in onore di Gesù, « una donna s'avvicinò a lui, recando un vaso d'alabastro pieno d'un profumo prezioso e lo versò

(1) *Biblical Essays*, p. 38.

(2) *Gospel acc. S. Luke*, ad. I.

(3) Non è questo il luogo di discutere le ragioni pro e contro tale identificazione. Luca che ha già la scena della donna peccatrice sopra ricordata, omette il racconto.

sulla sua testa, mentre egli era a tavola. Visto ciò i discepoli si indignarono, dicendo: Perchè tale sciupio? Si sarebbe potuto venderlo caro, a pro dei poveri ». Marco si distacca da questa narrazione del primo Vangelo in due dettagli. Invece delle parole generiche « un profumo prezioso », e della frase incolore di Matteo: « Lo si sarebbe potuto vendere a caro prezzo, a pro dei poveri » sostituisce l'altra: « lo si sarebbe potuto vendere per più di trecento denari, che si sarebbero dati ai poveri ». È degno di nota che Giovanni segue Marco letteralmente in ambedue i dettagli: ciò che pare inesplicabile senza una dipendenza diretta.

Ma Giovanni mette del proprio. Al banchetto vi sono Marta, che « serve », e Lazzaro fra i convitati. La donna, innominata presso i due Sinottici, è Maria: ed in luogo degli ignoti critici dell'atto pio della donna (« *i discepoli* ne furono sdegnati » (Mt.), « v'erano *alcuni* che mormoravano » (Mc.), è messo Giuda Iscariota che tiene la borsa della comitiva. Perchè, se l'evangelista non godeva di ricordi esatti coi quali poter completare le lacune dei racconti precedenti, avrebbe fatti nomi? Giuda d'altronde è bene al suo posto!

L'incidente del sepolcro trovato vuoto dalle pie donne è comune a tutti gli evangelisti: però con qualche leggera diversità. Matteo nomina « Maria Maddalena e l'altra Maria » (1); Marco « Maria Maddalena, Maria di Giacomo e Salome » (2); Luca « Maria Maddalena, Giovanni, Maria di Giacomo e le altre donne che eran con loro » (3). Giovanni semplifica e mette

(1) *Mt.* 28, 1-11.

(2) *Mc.* 16, 1-10.

(3) *Luc.* 24, 1-13.

in rilievo solo la Maddalena, gratificata di una speciale apparizione del Salvatore (1). Confrontiamo ancora i racconti.

L'apparizione di Gesù stesso alle donne non è menzionata da Luca. Or ecco i testi di Matteo e di Marco.

Mt. 28, 8-10. E partendosi prestamente dal monumento con timore ed allegrezza grande, corsero a darne annuncio ai suoi discepoli. Ed ecco, Gesù venne loro incontro, dicendo: Dio vi salvi. Ed esse avvicinate si gli strinsero i piedi e l'adorarono. Allora Gesù disse loro: Andate, avvivate i miei fratelli che vadano in Galilea, e che quivi mi vedranno.

Mc. 16, 9 s. Risorto al mattino del primo dì della settimana, apparve prima a Maria Maddalena, dalla quale aveva scacciati sette demoni. Essa andò a darne l'annuncio a quelli che erano con lui ed erano in lutto ed in pianto.

Marco ha soltanto un accenno ristretto nella finale deuterocanonica e s'avvicina più a Giovanni che a Matteo, parlando solo della Maddalena. Poichè mentre Matteo, al consueto, sta sulle generali e nel vago, il IV Vangelo identifica le persone, o meglio *la persona*: Maria di Magdala, in una scena ch'è forse la più vivente e squisita di tutto il Vangelo (2). Ricontrato il

(1) Il plurale però di 20, 2 « Hanno tolto il Signore dal monumento e *non sappiamo* dove l'abbian messo » dimostra che gli altri racconti in cui intervengono altre donne sono noti e supposti.

(2) L'identità delle apparizioni non è ugualmente riconosciuta. A me essa pare assai probabile: ma non è questo il luogo per svolgere la questione.

sepolcro vuoto, Pietro ed il discepolo innominato tornano sui propri passi, ma la Maddalena, pervasa d'amore, resta.

Ioh. 20, 11-17. « Maria rimaneva invece presso il sepolcro, di fuori, piangendo. Così mentre piangeva, si sporse sul sepolcro, e vide due angeli bianco-vestiti, seduti, uno a capo ed uno a piedi, dove giaceva il corpo di Gesù. Ed essi le dicono: Donna che piangi? Risponde loro: « Hanno tolto il Signor mio e non so dove l'abbian posto ». Dicendo questo si volse all'indietro, e vide Gesù ritto, e non conobbe ch'era Gesù. Dice a lei Gesù: Donna, perchè piangi? Chi cerchi? Ed essa credendo che fosse il giardiniere, gli risponde: Signore se tu l'hai portato via, dimmi dove l'hai posto ed io lo torrò. Dice a lei Gesù: Maria! Voltatasi essa, dice a lui, in ebraico, Rabbuni! E Gesù le dice: Non toccarmi perchè non ancora sono asceto al Padre: ma va dai miei fratelli... ».

Sembra fino che l'evangelista abbia avuto dinanzi alla mente la scena di Matteo, e l'abbia voluta ricostruire nella sua vivezza. Un identico tema come è diversamente svolto! E la Maddalena è proprio lei: sia che non si distacchi, sola, dal sepolcro ma vi rimanga a piangere, sia che al presunto giardiniere si mostri pronta a portarsi via, di persona, il corpo amato, sia in quel dialogo meraviglioso, composto d'un semplice duplice grido: *Maria! Rabbuni!* attraverso il quale passa tanta onda d'amore. In Matteo *le donne* abbracciano i piedi a Gesù. Giovanni è più fine nel suo racconto; egli non accenna neppure all'atto della Maddalena: perchè è tutt'uno col grido Rabbuni! e quell'atto non dovè consistere solo nel prostrarsi e nell'abbracciare i suoi piedi, secondo narra Matteo: perchè

Gesù che l'aveva altre volte permesso durante la sua vita mortale ed avanti la completa trasformazione spirituale della Maddalena, non l'avrebbe potuto impedire ora ch'era entrato nella vita nuova. L'atto istintivo della Maddalena, che l'evangelista suppone senza descriverlo, dovè essere espressione di più appassionato affetto, purissimo senza dubbio, ma non ancora conveniente a chi non era peranco salito al Cielo (1).

Poteva il supposto teologo della seconda o della terza generazione cristiana, che non aveva mai conosciuta la Maddalena e non teneva a disposizione che le notizie dei Sinottici, aggiungere tale vita immortale ad un personaggio a sè ignoto?

È notevole d'altronde che, come per S. Pietro, i dettagli su la Maddalena non aggiungono nulla di soprannaturale o meraviglioso a quanto narrano i Sinottici.

*
* *

Rimangono a studiare le figure dei nemici di Gesù. Di Caifa viene riportato quel consiglio che ci illumina

(1) Così credo debbasi interpretare il testo, conforme, in sostanza, alla esplicazione tradizionale. La scena è stata oscurata da coloro i quali non sentono tutta la vita ch'è nel Vangelo e vanno cercandovi ovunque speculazioni e simboli. L'Holtzmann (*ad l.*) vedrebbe ad esempio nell'atto della Maddalena lo scopo di assicurarsi, toccando, della identità del corpo risorto col corpo terrestre di Gesù: come per Tommaso. Non solo Maria è, in caso, simbolo di fede, opposto allo scetticismo di Tommaso: ma soprattutto, l'atto della Maddalena è di così spontanea istantaneità che non può consentire tali riflessioni. Ugualmente infelice è il Calmes (*ad. l.*), che congettura, senza basi testuali, spostamenti di frasi non necessari.

profondamente su le cause religioso-politiche che motivarono da parte del Sinedrio l'arresto e la morte di Gesù. « Voi non capite niente: nè comprendete che vi conviene che perisca un solo individuo pel popolo, e non vada in rovina tutta la nazione » (1). La frase denota un carattere altero ed imperioso che non abbiamo del resto modo di riscontrare.

Qualche sviluppo maggiore ha il carattere di Pilato. Il suo atteggiamento di fronte a Gesù Cristo non si distacca da quello dei Sinottici. L'interrogatorio è più diffuso per altro, e le risposte di Gesù sono concepite nel carattere del Vangelo. Alcune aggiunte ed esplicazioni sono suggerite o volute dai Sinottici. Così Gesù Cristo nei Sinottici risponde affermativamente alla domanda di Pilato, d'essere « Re dei Giudei ». La domanda doveva venire fatta in questa forma dal Procuratore romano, mentre l'accusa aveva il « Messia-Re » (2). Ma la risposta affermativa non poteva condurre, senza spiegazioni, alla assoluzione: « Nihil invenio causae in hoc homine » come è nei Sinottici. A ragione quindi il IV Vangelo pone sulle labbra di Gesù la dichiarazione delle caratteristiche del suo Regno. Ciò era indispensabile, e pensa Giovanni stesso a mettersi d'accordo coi Sinottici relativamente al silenzio di Gesù. La frase di Gesù: Il mio Regno non è di questo mondo... Io sono venuto nel mondo per testimoniare la verità, provoca la frase impulsiva e scettica di Pilato: La verità che cos'è? È l'unico tratto di Pilato che sia speciale al IV Vangelo; tratto che risponde all'atmosfera di incertezza sfiduciata e di indifferente scetticismo che

(1) *Ioh.* 11, 49 s.

(2) *Lc.* 23, 21.

regnava negli ambienti colti del gentilesimo, presso i quali Pilato doveva essere stato formato spiritualmente.

*
* *

Ed ecco le conclusioni di questo studio.

In vari episodi il IV Vangelo rivela il pensiero di precisare, di sviluppare i Sinottici, ch'esso conosce ed usa (1). Quando i Sinottici, *concordemente*, non menzionando le singole persone che hanno parlato od agito in particolari fatti, stanno sulle generali e nel vago, il IV Vangelo individua e nomina la persona. *E questo è risultato un metodo costantemente da esso osservato.* Così negli episodi: della moltiplicazione dei pani (Filippo ed Andrea); del tentativo, subito represso, d'una reazione violenta nel Getsemani (Pietro e Malco); del servo, cognato di Malco, che riconosce Pietro nel cortile di Caifa; della donna (Maria, sorella di Lazzaro) che nella settimana avanti la Passione versa un prezioso unguento sul capo di Gesù, dove appare anche Giuda; nella apparizione di Gesù alle pie donne, o meglio, in singolare alla Maddalena. La continuità di questo metodo non credo fosse ancora rilevata: e si presta a considerazioni utili.

(1) Occasionalmente, si sono notati indizi speciali e sicuri per Marco (nel racconto dell'unzione di Betania) e per Luca (l'orecchio *destro* di Malco). P. LAGRANGE, *Év. s. S. Jean*, p. LXXVII ritiene che una dipendenza *letteraria* del IV Vangelo dai Sinottici non sia dimostrabile. Ma l'accordo ne' dettagli sopra accennati non sembra spiegabile se non ammettendo che Giovanni aveva presente il testo dei Vangeli precedenti. È perfettamente vero del resto che il riportare non è nella maniera sua.

Tali identificazioni non presentano nessun interesse apologetico o simbolico: alcune non presentano, almeno per noi, nessun interesse affatto, come l'indicazione di Malco o del cognato di Malco. Non sembrano quindi esplicabili — data la concordia dei Sinottici nell'evitare ogni determinazione — che mediante l'ammissione di ricordi personali. Succede sempre a chi ha vissuto un fatto e lo racconta, di colorirlo di tanti dettagli che sono inutili per chi ascolta, soprattutto se per lungo volgere di anni, l'ambiente è completamente cambiato, ma che sgorgano spontanei dalla precisione dei ricordi. Sostenere che tali identificazioni siano state fatte d'arbitrio ed di fantasia non pare possibile: sia perchè occorrerebbe ammettere nell'autore un falso pienamente cosciente, sia perchè tali identificazioni, felicissime dal punto di vista dei caratteri, esigerebbero un intuito psicologico ed un'attenzione tutt'altro che comune. Ciò tanto più in quanto non trattasi solo di identificazioni, ma di nuovi racconti indipendenti, nello svolgimento dei quali i caratteri sono conservati così mirabilmente e mostrano tale freschezza di colorito, tale spontaneità e naturalezza di vita che un fine letterato non riuscirebbe a rinnovare. Ricordiamo le scene di Pietro, della madre di Gesù ai piedi della croce, della Maddalena alla resurrezione di Lazzaro e nell'apparizione di Cristo risorto. Sembra quindi impossibile sottrarsi all'impressione che si tratti effettivamente di fatti storici. Viene a mancare persino quella sfiducia che per tanti spiriti viene suggerita dal sovrannaturale dei racconti: perchè o vi manca ogni carattere sovrannaturale ovvero esso non supera quello dei racconti paralleli dei Sinottici (1).

(1) Così nella moltiplicazione dei pani, nell'apparizione

Critici indipendenti sono stati indotti da queste considerazioni ad ammettere nel IV Vangelo un nocciolo storico: così l'Holtzmann che in buona parte dei fatti sopra descritti vede tradizioni antiche tramandate dal popolo e giunte sino all'autore: così, ed ancor più, l'Harnack, secondo il quale l'evangelo potrebbe intitolarsi « l'evangelo di Giovanni l'apostolo secondo Giovanni l'anziano », ed altri che come il Wendt hanno parlato di Logia Giovannei o d'un Proto-Giovanni.

Ma per ciò che concerne la teoria dell' Holtzmann, non può giustificarsi il simultaneo riconoscimento del fondo storico dei fatti proposti riferentisi alle figure minori e più insignificanti del Vangelo, con la negazione di ogni storicità pei fatti più importanti di Cristo, coi quali del resto i primi sono intimamente e indissolubilmente connessi. L'ipotesi d'un fondo sostanziale rimontante a Giovanni l'apostolo, benchè redatto dall'Anziano, spiegherebbe la conservazione di alcuni ricordi, ma non il loro caldo colorito nè la cura metodica di identificare i personaggi rimasti ignoti ai Sinottici o l'indicazione d'individui come Malco, insignificanti ad una data molto tardiva e per chi non aveva avuti con loro diretti rapporti. Tanto più in quanto la mente dell'autore, lungi dall'essere, per natura, attenta a simili dettagli, sembrerebbe piuttosto inclinata a trascurarli nell'importanza assorbente data a prevalenti concetti teologici.

La figura di Gesù, tutta ravvolta nella luce di questi concetti, racchiusa entro un piano dottrinale ben defi-

di Gesù alla Maddalena, nella constatazione del sepolcro vuoto; nei quali casi il IV Vangelo aggiunge soltanto maggior vita ed ulteriori dettagli.

nito, fa certamente contrasto con la spontaneità delle piccole figure che la circondano. Ma la soluzione del contrasto si ha appunto nel sistema di quelle idee che involgono l'insegnamento e il ritratto del Maestro, in quel piano che determina la scelta di fatti e discorsi e lega le libere movenze dell'autore: mentre egli mantiene tutta la propria vita e naturalezza, quando, non più assorto in quei concetti, può liberamente spaziare negli antichi ripensati ricordi.

CAPITOLO NONO

LA FIGURA DI GESÙ NEL IV VANGELO

Qualora si accettino le risultanze degli studi pre-messi, non si sentirà più una grave difficoltà a riconoscere la genuinità anche del IV Vangelo. La realtà vivente delle figure minori, dei dettagli minuti della storia, che sfuggono, appunto perchè minuti, all'occhio dell'imitatore o del creatore artificioso, porta a ritenere il Vangelo come una testimonianza diretta della vita di Gesù. Ma specialmente il riconoscimento della storicità di quelle affermazioni trascendenti che di sè e della propria missione Gesù fece nei Sinottici ha l'effetto di limitare il contrasto, su cui tanto si insiste, del ritratto di Cristo quale appare nei primi e nell'ultimo Vangelo.

Ora in quella antitesi psicologica, in quel contrasto si basano le difficoltà essenziali dei critici.

La tradizione, a ben considerarla, è unanime: la testimonianza così netta, insistente e decisa di S. Ireneo nella sua lettera a Florino, è indiscutibile. Policarpo parlava bene di Giovanni l'apostolo: e quei ricordi d'infanzia si erano scolpiti nella memoria del futuro Vescovo di Lione come i più preziosi d'una persona

veneranda, che aveva avuta la massima influenza nella sua formazione (1).

La difficoltà vera pel riconoscimento della genuinità del Vangelo di S. Giovanni, se si voglia confessarlo apertamente e guardare alla ragione ultima, al di là delle motivazioni critiche, è il carattere decisamente, particolarmente divino della figura di Gesù. Le differenze del campo d'apostolato (prevalentemente la Galilea nei Sinottici, la Giudea e Gerusalemme nel IV Vangelo) così come le questioni cronologiche non presentano difficoltà insormontabili. Tante volte anzi le narrazioni del Vangelo di S. Giovanni ci forniscono elementi preziosi per la interpretazione naturale dello svolgersi dei fatti.

(1) L'ultima discussione del problema veggasi nel volume testè uscito del P. LAGRANGE, *Évangile selon S. Jean*, 1925, p. CXCIX-550. Sull'articolo notevole del BULTMAN, in *Zeits. f. d. neutest. Wiss.*, 1925 p. 100 ss. che richiama per comprendere il IV Vangelo le nuove fonti mandee e manichee pubblicate in questi ultimi anni soprattutto dal LIDZBARSKI, non mi sento ancora di dare un giudizio, il quale a mio parere dovrebbe portarsi soprattutto sulla data d'origine e gli influssi subiti da tali documenti. Prima di aver accertata la loro origine, un confronto può essere interessante, com'è quello del Bultman, ma non consente deduzioni sicure. I « discorsi del re » che il Lidzbarski ha edito sotto il titolo posteriore di *Libro mando di Giovanni* (*Das Ioannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1915) non sono solo strettamente influenzati dall' A. T., ma mi sembrano certamente dipendenti anche dalle tradizioni evangeliche cristiane, come mi riprometto di mostrare altrove (veggasi ad es. l'allegoria del Pastore al c. 11 p. 44-51). Quella letteratura è affine alla letteratura gnostica, le cui origini vanno indubbiamente riesaminate.

Ma il carattere dell'insegnamento di Gesù, e specialmente l'ordine e la importanza della sua manifestazione intima si distanziano notevolmente dai Sinottici. L'insegnamento morale, dicesi, si trasforma in un insegnamento teologico: le parabole in allegorie: la figura di Gesù assume un aspetto meno umano, più freddo, ma più ieratico e divino. Gesù, si obietta, ha continuamente presente la coscienza della propria divinità, ed agisce continuamente in conformità ad essa.

Ora se Gesù aveva di fatto la coscienza della propria divinità, come la rivela anche nei Sinottici, l'agire e parlare in conformità ad essa era cosa ovvia e naturale. Per altra parte se l'autore del IV Vangelo, così fine dipintore delle figure minori che si profilano vigorosamente con tratti fortuiti ed irriflessi, si mostra invece talvolta compassato e freddo nel ritrarre la figura di Gesù, si è che l'autore è spesso assorbito da alcuni concetti nobilissimi, ma che si ripetono con qualche monotonia. Se presso di lui non si trova la popolarità dell'insegnamento morale, si è che i concetti di vita, di verità, di luce, i rapporti tra Gesù ed il Padre, la rivelazione di Gesù come Figlio di Dio hanno talmente presa l'anima dello scrittore da fissare ad essa un determinato indirizzo, e darle un timbro ed una caratteristica personale. Sono le stesse concezioni che si rivelano nelle epistole giovannee. Non per nulla il Vangelo ha un prologo, dove s'addensano i concetti teologici dell'autore. Essi dominano il Vangelo intero: perchè poi, inversamente, essi si sono formati su la meditazione dei fatti e delle parole di Gesù esposte nel Vangelo istesso. La riprova si è che un concetto solo del prologo è estraneo completamente al corpo del Vangelo, mentre nel prologo stesso sembra sì pro-

minente ed importante da apparire la chiave di soluzione del problema di Gesù: il concetto del *Logos*.

Ma quando s'afferma quale caratteristica costante del IV Vangelo l'astrattezza fredda ed impassibile: quando si ritrova ovunque una allegoria continuata ed uno stile artificioso: quando se ne deduce che il Vangelo stesso appare il frutto d'una speculazione teologica piuttosto che scaturito dalla fonte della realtà, si sorpassano i limiti della constatazione oggettiva. La figura di Gesù ha momenti di commozione sublime, intensa, quale non può aver sentito un narratore artificioso.

Rileggiamo ancora una volta il discorso ultimo di Gesù, quale ci è trádito dal discepolo che Gesù amava (1). Secondo l'Holtzmann non v'è altro discorso nei Vangeli di spirito così marcatamente ellenico. Il Bousset a sua volta ha insistito sulla stessa tesi generale che il misticismo del Vangelo di Giovanni è d'origine ellenistica. Non intendo rispondere direttamente alle prove da lui addotte. Ma studiando da un altro angolo visuale i trattenimenti di Gesù, potremo averne una sensazione profondamente diversa.

« Avanti la festa di Pasqua, sapendo Gesù che era giunta l'ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò all'estremo ». È il prologo semplice e meraviglioso del lungo discorso. Quale scrittore tranne, « il discepolo che Gesù amava » e che rammentava l'amore estremo di quell'ultima ora, avrebbe saputo così comporlo?

Segue il racconto mirabile della lavanda dei piedi.

« Ed avendo cenato, mentre il diavolo aveva già messo in cuore di Giuda di Simone Iscariota di tra-

(1) *Joa*, 13 ss.

dirlo: sapendo che il Padre gli aveva dato tutto in potere, e che uscito da Dio a Dio tornava, sorge da cena e depone le vesti: e preso un grembiule se ne cinse: poi versata acqua nel catino, cominciò a lavare i piedi dei discepoli e tergerli col grembiule del quale s'era cinto ».

L'introduzione è solenne e rivela le idee fondamentali dell'autore: « sapendo che il Padre gli aveva dato tutto in potere ecc. »: ma il racconto è balzante. « Viene adunque a Simone Pietro... » col racconto notissimo. La lezione dell'atto è così espressa: « Dice a lui Gesù: Quegli che è mondo, non ha bisogno se non che gli si lavino i piedi, ma è tutto puro. E voi siete puri, ma non tutti. Poichè egli sapeva chi lo tradiva: perciò disse: « non siete mondi tutti ». La frase di Gesù ha un tono enigmatico, e richiede una spiegazione che lo scrittore fornisce. Ma al di là di questo significato storico, che alcuni sarebbero tentati di considerare come sovrapposto se non si riallacciasse ad una frase diretta di Gesù che per la sua oscurità stessa si presenta come genuina, l'atto ha una portata simbolica più ampia e permanente. È il grande precetto della carità, ed il concetto nuovo della autorità.

Quel racconto è proprio del IV Vangelo: ed è una perla. È una azione simbolica, che alcuni hanno tentato di spiegare come una traduzione in fatto dell'idea già espressa da Gesù nei Sinottici, che colui il quale è superiore deve diventare servo degli altri; come egli stesso, il Maestro, aveva fatto per primo. Ma l'intervento di Pietro ha tanta vivezza ed è così felicemente caratteristico che non si può non vedervi un racconto storico.

La denuncia del traditore ha nel IV Vangelo un

contesto e dettagli propri. Matteo e Marco non determinano il tempo preciso in cui Gesù avrebbe svelato il tradimento: « Mentre essi mangiavano ... » (1) Essendo essi a mensa, mentre mangiavano ... » (2). La narrazione si svolge prima della istituzione eucaristica, mentre Luca il quale ha unita strettamente, per la analogia del tema, la Eucaristia alle parole con cui Gesù rilevava che quella era l'ultima Pasqua da lui celebrata sulla terra, pone dopo di essa la denuncia di Giuda.

In S. Giovanni lo svelamento del traditore avviene in seguito al commento alla lavanda. « In verità in verità vi dico, non c'è servo maggiore del suo signore, nè apostolo maggiore di colui che l'ha mandato. Se conoscete questo, beati voi se lo metterete in pratica. Non parlo di tutti voi: io conosco quelli che elessi: ma perchè si compia la Scrittura: Quegli che mangia meco nel piatto, alzerà su di me il suo calcagno. Ve lo dico sin d'ora prima che avvenga, perchè quando arrivi crediate che son io. In verità in verità vi dico, chi accoglie quegli ch'io mandi accoglie me, e quegli che accoglie me, accoglie quegli che mi ha mandato. Dicendo queste parole, Gesù si turbò nel suo spirito, e testimoniò dicendo: In verità in verità vi dico, che uno di voi mi tradirà ».

La connessione non è strettissima: ma Gesù aveva già due volte accennato al tradimento: dicendo che non tutti eran mondi, e che non tutti erano eletti.

Il modo con cui il traditore viene rivelato è pure diverso.

In Marco, seguito da Luca che abbrevia ancora, non v'è la rivelazione del traditore, ma solo del tradi-

(1) *Mt.* 26, 21.

(2) *Mc.* 14, 18.

mento. « In verità vi dico, che uno di voi mi tradirà, tra quelli che mangiano meco. Ora essi cominciarono ad attristarsi, ed a dirgli ciascuno: Son forse io? Ed egli rispose loro: Uno di quelli che con me allunga la mano nel piatto. Ora il Figlio dell'uomo se ne va come era scritto di lui: ma guai a colui dal quale il Figlio dell'uomo è tradito. Era bene per lui il non esser nato (1) ».

In Matteo viene invece rivelato l'individuo. Quando i discepoli domandano ansiosi e turbati, pur nella mondezza della propria coscienza: « Son forse io? », Gesù risponde: « Quegli che allunga meco la mano nel piatto questi mi tradirà ». La frase che presso Marco è generica ed indica soltanto che il traditore è tra i suoi commensali, sembra trasformata in indicazione individuale. L'indicazione è poi aperta alla fine del racconto di Matteo: « Prendendo poi la parola Giuda, che lo tradì, disse: Son forse io, Rabbi? Ed egli a lui: Tu l'hai detto ».

Il IV Vangelo ricostruisce la scena in modo profondamente diverso. Gesù annuncia prima genericamente il tradimento: « In verità in verità vi dico che uno di voi mi tradirà ». Ma a quelle parole « si guardavano dunque a vicenda i discepoli scrutando di chi dicesse. Uno dei suoi discepoli riposava in seno a Gesù: quegli che Gesù amava. Fa cenno dunque a lui Simon Pietro dicendogli: Domanda chi è quegli di cui parla. Questi, chinandosi così sul petto di Gesù, gli dice: Signore, chi è? Risponde adunque Gesù: Colui pel quale io bagnerò un boccone ed al quale lo darò. Bagnato adunque un boccone lo prende e lo

(1) *Mc.* 14, 18-21.

dà a Giuda di Simone Iscariota. E dopo quel boccone entrò in lui Satana. Dice adunque a lui Gesù: Quello che fai fallo presto! Ma nessuno dei commensali intese, perchè gli avesse parlato così. Difatti alcuni pensarono che, tenendo Giuda la borsa, gli avesse detto Gesù: Compra quanto ci occorre per la festa, o che desse qualche cosa ai poveri. Colui però, preso il boccone, subito uscì. Ed era notte ».

Il teologo quindi del IV Vangelo, solo tra gli evangelisti, ha una ricostruzione dettagliata della scena che ha l'apparenza di volere chiarire anche i racconti anteriori su quel momento tragico. Tutto gli è presente: la disposizione dei commensali sui letti: il discepolo da Gesù amato che posava sul suo petto: Pietro abbastanza vicino per poter farsi intendere da lui con parole sommesse, e più coi cenni: Giuda pure non lontano perchè Gesù potesse dargli il boccone intinto nella salsa. Ugualmente i gesti e gli atteggiamenti: i cenni di Pietro, come l'atto confidenziale del discepolo che chinasi sul petto del Maestro per avere una confidenza speciale: finalmente la parola misteriosa: « Quello che fai fallo presto » che si prestava ad interpretazioni diverse. Quanto alla indicazione del traditore ed al modo in cui essa avvenne, il IV Vangelo si riavvicina a Matteo. Soltanto, mentre questi, accostandosi alla tradizione di Marco, vedeva designato singolarmente il traditore nell'atto suo di intingere il pane nella salsiera — atto che poteva distinguerlo solo in quanto con quell'atto coincidessero le parole del Maestro — Giovanni invece narra un atto speciale: è Gesù quegli che intinge il boccone e lo porge al traditore.

In che modo e perchè il teologo della terza generazione cristiana avrebbe dipinta con tanti minuti e

sì vivi dettagli questa scena, non si riesce a comprendere: l'allegorismo certo v'ha poca parte. Ma, ben oltre i dettagli materiali, ciò che riesce nuovo e diverso si è la psicologia di Gesù. Psicologia delicatissima, ed anche, in parte, difficile a comprendersi.

In Marco e in Luca non v'è designazione della persona del traditore, ma solo l'annuncio generico del tradimento: e sta bene. Ma in Matteo il traditore è svelato due volte, in modo inequivocabile (almeno la seconda) e, pare, a conoscenza di tutti. È strano in tal caso che Giuda siasi potuto allontanare dalla mensa senza che gli altri discepoli siano insorti contro di lui con una sola parola od un solo gesto: tanto più che nulla, nel resto dei Sinottici, indica espressamente che egli siasi dipartito da mensa d'improvviso ed a quel momento: così che può tuttora discutersi se Giuda siasi trattenuto durante la istituzione eucaristica.

Nel IV Vangelo la rivelazione è fatta al discepolo amato, il quale l'avrà comunicata, a quanto si suppone, a Pietro che lo aveva sollecitato. Gli altri non hanno sentito, e nulla comprendono quando Gesù dice a Giuda di affrettare almeno il suo disegno giacchè v'è deciso. Risulta quindi che Gesù volle prima tenere nascosto ai dodici la persona del traditore. Mostrandosi consapevole del tradimento, egli voleva più che altro tentare una via d'arrivare al cuore di Giuda. Non voleva invece una scenata violenta degli undici fedeli contro di esso; scenata che dati i caratteri degli apostoli sarebbe riuscita disgustosa ed indubbiamente avrebbe trasceso dalla nobiltà e grandezza di quegli ultimi istanti. Così vuole mantenere il segreto sul nome, malgrado le domande ansiose e turbate. È solo al discepolo amato ch'egli fa la rivelazione, con una tacita convenzione di silenzio.

Pietro ne fu a parte? Il testo non lo dice: ma è difficile immaginarsi che non lo fosse. Egli ch'era più ansioso degli altri, e che, non osando direttamente penetrare un segreto che il Maestro, secondo traspariva dal suo atteggiamento, voleva decisamente serbare, aveva pensato di tentare la via indiretta, non doveva lasciarsi sfuggire nè un gesto nè un moto delle labbra e degli occhi di Gesù e del discepolo. Sembra strano piuttosto, che egli, impetuoso com'era e rapido, sapendo il nome del traditore, nulla dicesse ad altri od osasse fare. Egli invero aveva già ottimamente compreso il riserbo che il Maestro s'era imposto: e non avrebbe ardito di romperlo, data la venerazione che a lui, sì diverso, non lasciava a volte di dare una specie di timidezza ingenua, e data specialmente l'angoscia di tutti. Per questo egli, che non osa chiedere, sollecita il discepolo amato, servendosi ancora non di parole ma di segni che, disteso sul letto a dorso di Gesù, poteva fare senza tradirsi.

Ma ad evitare uno scatto inutile e disgustoso, intervenne Gesù stesso sciogliendo la drammatica scena. È il senso delle parole misteriose: « Quello che fai fallo presto ». Non una confessione esce da parte di Giuda; egli si è irrigidito in una posizione negativa, come ci mostra Matteo. « Forse sono io, Rabbi? » egli dice come gli altri. Ormai, tentata ogni via, dall'atto umile della lavanda dei piedi dalla quale il Maestro aveva pur tratto l'insegnamento d'un cuore mondo (mondo almeno dal sangue di un innocente!) agli accenni più dichiarati di cui fa menzione il IV Vangelo, sino allo svelamento netto e preciso del tradimento e del traditore, la tolleranza della sua presenza, angosciata per tutti, non poteva durare più oltre. Doveva

svolgersi ancora la cena eucaristica: come celebrarla dopo una scenata violenta, immane, contro il traditore se svelato a tutti, e che avrebbe lasciata per tutta la notte una agitazione malsana?

Noi non domanderemo come e perchè l'autore del IV Vangelo avrebbe di suo arbitrio inventata la frase misteriosa « Quello che fai fallo presto » colla necessità di indicare poi le diverse ed opposte interpretazioni sorte fra i dodici a suo riguardo, o tanti altri minuti dettagli pei quali non è decifrabile alcun significato allegorico. Ma domanderemo se quella psicologia della scena che abbiamo cercato di riprodurre sia tratta naturalmente dagli elementi del racconto, e se sia ammissibile che tale finezza psicologica che emerge e traspare, irriflessa, da ogni frase possa essere creazione di un inventore, come si suppone (1).

(1) « È a credersi che i Giudei contemporanei dell'autore argomentassero dal tradimento di Giuda come dalla crocifissione, contro la Messianità di Gesù: un Messia che si lascia ingannare da uno dei suoi famigliari! L'evangelista risponde che Gesù non è stato ingannato, che egli ha smascherato il traditore prima ancora ch'egli pensasse a tradirlo e ch'egli ha permesso al tradimento di riuscire, al fine di soddisfare ai disegni riguardanti la salvezza dell'umanità ». LOISY, *Le Quatr. Évang.* 1^a ed. p. 721. Ciò è logico: ma non si comprende la necessità di tanti curiosi dettagli, e la possibilità di ricostruire sì finemente e nobilmente una tal scena. Riguardo alla frase « Quello che fai fallo presto », lo Strauss pensava che il IV Vangelo mostrava « Gesù eccitante Giuda a consumare il delitto ». Ugualmente H. I. HOLTZMANN, *Ev. d. Johannes*² p. 240 s. Cf. KEIL, *Johannes* p. 447, il quale però criticando rettamente altre esposizioni non raggiunge la vera, credendo che lo scopo del racconto sia quello di mostrare che non quando i suoi nemici volevano, ma quando voleva lui, egli sarebbe perito.

*
* *

Seguiamo la lettura del discorso di Gesù.

« Ma, lui uscito, Gesù disse: Adesso è stato glorificato il Figlio dell'uomo; e Dio è stato glorificato in lui. Se Dio è glorificato in lui, Dio altresì lo glorificherà in se stesso; e lo glorificherà presto. Figliuoli, sono con voi ancora per poco. Mi cercherete, ma, come dissi ai Giudei: dove vo io, voi non potete venire, lo dico adesso anche a voi. Vi do un comandamento nuovo, d'amarvi scambievolmente; amatevi l'un l'altro così come io v'ho amato. Da questo tutti riconosceranno che siete miei discepoli, se avrete amore l'uno per l'altro.

Simon Pietro gli domanda: Signore, dove vai? Gesù gli risponde: Dove io vo non puoi adesso seguirmi; più tardi però mi seguirai. Pietro gli dice: Perchè non posso seguirti adesso, Signore? Darò per te la mia vita. Risponde Gesù: Tu darai la vita per me? In verità in verità ti dico, il gallo non canterà che tu mi avrai negato tre volte ».

Gesù si pone idealmente al termine della sua Passione, che rappresenta non meno della Resurrezione una glorificazione del Padre e del Figlio. È l'anticipo ideale che sarà presupposto dalla istituzione eucaristica, distribuzione del Corpo e del Sangue che si considerano già sacrificati sul Calvario. Egli annuncia ancora la sua breve permanenza: nella dipartita lascia loro come ricordo il comandamento nuovo, d'amarsi scambievolmente come Gesù li aveva amati. Sarà la tessera dei discepoli. Non vi sono nei Vangeli frasi più nobili o che meglio esprimano il concetto fondamentale di Gesù

quale noi vediamo volentieri su le sue labbra avanti di sacrificarsi.

Pietro domanda a Gesù, dove va. Egli l'ha sempre seguito, da quando abbandonò le reti e la casa. Perchè non potrà seguirlo ora? Il pericolo lo conosce: è da tempo ormai che ne sono circondati dovunque: ma è pronto a morire.

La predizione della caduta di Pietro è data in contesto diverso dai Sinottici. Specialmente Luca ha alcune frasi singolari in proprio: « Simone, Simone, ecco Satana va in cerca di voi, per vagliarvi come il grano. Ma io ho pregato per te, che la tua fede non venga meno; e tu, ravveduto che sia, rafferma i tuoi fratelli (1) ».

« Non si turbi il cuor vostro », segue il IV Vangelo. « Credete in Dio, e crediate in me. Nella casa del Padre mio sono molti posti. Se così non fosse, vi avrei detto che vado a preparare a voi il posto? E quando io sarò andato e vi avrò preparato il luogo, verrò di nuovo e vi riprenderò presso di me, affinchè dove son io siate anche voi. E dove io vo, lo sapete, e sapete la via ».

Tutto il discorso respira una calma assoluta, come d'uno il quale è tranquillo dell'avvenire che è presente al suo sguardo. È stato giudicato anzi il suo atteggiamento come impassibile, ben lontano dalla emotività intensa e tragica dei Sinottici. È strana però la cura continuata di tranquillare i discepoli turbati. È una affettuosità diffusa che cerca di convincerli in vari modi della utilità, della necessità della sua dipartita. È un viaggio, breve viaggio, al Padre suo; e sarà seguito da un ritorno appena avrà per loro preparato il posto. Egli insisterà su questo concetto, con parole che è opportuno di avvicinare direttamente.

(1) *Lc.* 22, 21-32.

« Voi pure renderete testimonianza, perchè siete stati con me fino da principio. V'ho detto questo, affinchè non vi scandalizzate. Vi scacceranno dalle sinagoghe: anzi viene l'ora in cui chi vi uccide, crederà di rendere ossequio a Dio. E vi tratteranno così, perchè non hanno conosciuto nè il Padre nè me. Ma questo v'ho detto, affinchè, giunta l'ora, vi rammentiate ch'io ve ne ho parlato. Non vi dissi questo da principio, perchè io era con voi; ma ora vo a colui che mi mandò: e nessuno di voi mi domanda: Dove vai? Invece perchè v'ho detto questo, la tristezza ha riempito il vostro cuore. Vi dico però la verità: è meglio per voi che me ne vada; perchè se io non me ne andrò, non verrà a voi il Paracleto: ma quando sarò andato, ve lo manderò » (1).

Anche nei Sinottici, che si dice siano più sensibili e diano una figura di Gesù meno trascendente e più cordialmente umana, Gesù ha occasione spesso di dare ai dodici il preannuncio salutare delle tribolazioni che li aspettano, a somiglianza della passione e morte di lui. Ma non sarà dato di trovarvi, nelle parole di Gesù, un sentimento sì delicato e profondo quale qui si trova: là è il preavviso freddo e nudo. D'altronde questo sentimento è in rapporto colla speciale situazione in cui gli apostoli si trovavano in quel momento, lungi dal riflettere le preoccupazioni della terza generazione cristiana. Gesù non si colloca al punto di vista della apologetica cristiana, la quale doveva tendere a manifestare le ragioni misteriose e profonde della morte di lui: egli non tende a rivelare tale mistero, ma a consolare i discepoli suoi con una delicatezza di affetto

(1) *Ioa.* 15, 27-16, 1-7.

sì fine che ci prende e commuove. È bene per loro ch'egli vada: va a preparare per loro il posto, e tornerà a riprenderli: egli va al Padre, e dovrebbero piuttosto godere che piangere: s'egli non va, non verrà a loro il Paracleto che li dovrà istruire in ogni verità. Ora questi ragionamenti non erano quelli della apologetica cristiana. Gesù muore: perchè è predetto e perchè lo vuole l'opera della redenzione; ma nessun altro usò la frase che egli dovesse morire per andare a preparare il posto pei suoi. Morendo egli se ne va al Padre: ma nessuno aveva pensato a trarne un argomento di consolazione pei discepoli avanti che Gesù morisse. La venuta dello Spirito Santo non appare sia mai stata altrove presentata come motivazione della morte di Gesù: effettivamente ne è tutt'al più una condizione nel disegno divino.

*
* * *

« Tommaso gli dice: Signore, non sappiamo dove vai: ora come possiamo saper la via? Gli risponde Gesù: Io sono la via, la verità, la vita; nessuno arriva al Padre se non per me. Se aveste conosciuto me, conoscereste anche il Padre mio: ora lo conoscete e lo avete veduto.

Filippo gli dice: Signore mostraci il Padre, e ci basta. Gesù gli risponde: Da tanto tempo sono con voi e non m'hai conosciuto, o Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come tu dici: mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre ed il Padre è in me? Le parole che io dico a voi, non le dico da me: ma il Padre che sta in me, è egli stesso che opera. Non

credete voi ch'io sono nel Padre e il Padre è in me? Se non altro, credetelo per le stesse opere » (1).

Si dice che è nello stile del IV Vangelo il procedere alla esplicazione dei concetti più profondi e spirituali da una obbiezione in cui si intende in senso materiale e quasi grossolano la sua frase. È un fatto che nel Vangelo se ne ritrovano diversi esempi. Per altra parte non è dimostrato che non fosse uno stile di Gesù prima che di Giovanni il salire dalle concezioni volgari alle idee più sublimi. L'andata di Gesù al Padre mediante la morte è sostituita dall'arrivo dell'uomo al Padre mediante la cognizione. Gesù è l'immagine più perfetta del Padre e lo specchio che lo riproduce: non solo: ma il Padre è in lui com'egli è nel Padre. È la rivelazione più alta ed essenziale, introdotta da una obbiezione che rivela una semplicità buona, ma corta.

L'elevatezza s'accoppia così al sentimento nei capi seguenti, per tutto il discorso di Gesù. Rileviamo quello ch'è di sentimento: perchè è più facile assai il formare nobili speculazioni che non il mostrare un sentimento che non si ha.

« Qualunque cosa domanderete al Padre nel nome mio, la farò: affinchè sia glorificato il Padre nel Figlio. Se mi domanderete qualcosa in nome mio, lo farò. Se mi amate osservate i miei comandamenti. E io pregherò il Padre, e vi darà un altro Paracleto, che resti con voi in perpetuo: lo Spirito di verità, che il mondo non può ricevere, perchè non lo vede, nè lo conosce: ma voi lo conoscerete; perchè abiterà con voi e sarà in voi. Non vi lascerò orfani, verrò a voi » (2).

(1) *Ioa.* 14, 5-11.

(2) *Ioa.* 14, 13-18.

« Vi lascio la pace, vi do la mia pace; ve la do, non come la dà il mondo. Non s'angusti il cuor vostro, nè si sgomenti. Avete sentito, come v'ho detto: vo, e torno a voi. Se mi amate vi rallegrerete che io vo al Padre; poichè il Padre è più grande di me » (1).

« Come il Padre amò me, io ho amato voi. Perseverate nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, persevererete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti di mio Padre e rimango nel suo amore. V'ho detto questo, affinchè sia in voi la mia gioia, e la vostra gioia sia piena. Il comandamento mio è questo, che vi amiate scambievolmente, come io ho amato voi. Nessuno ha amore più grande di questo, di dare la propria vita per gli amici. Voi sarete miei amici se farete quello che io vi comando. Non vi chiamo più servi; perchè il servo non conosce quello che fa il suo padrone. Ma v'ho chiamato amici; perchè vi ho manifestato tutto quel che ho udito dal Padre mio » (2).

I critici conoscono che negli apocrifi non c'è nulla che possa somigliare a questi passi. Si potrebbe trovare ora un parallelo in quei cantici che sono stati scoperti sotto il nome di Odi di Salomone: poichè in questa prosa del Vangelo v'è tanta profonda poesia. Ma le Odi dipendono dal Vangelo e ne risentono lo spirito. D'altronde il sentimento del Vangelo è sempre attento e condizionato alle circostanze in cui esso si esprime. Gli apostoli, che avevano in Gesù il padre, non saranno lasciati orfani. Un altro Paracleto sarà da lui inviato a sostituirlo: ma anche lui stesso verrà.

(1) *Ioa.* 14, 27-28.

(2) *Ioa.* 15, 9-16.

V'è — sublime paradosso — l'invito dei discepoli alla gioia davanti alla morte di Gesù: perchè egli va al Padre. La gioia dei discepoli dev'essere anzi piena: perchè essi persevereranno nel suo amore, come egli ha osservato i comandamenti del Padre e rimane nel suo amore. Indubbiamente tale psicologia non è umana ma divina.

Il discorso si chiude colla preghiera detta sacerdotale:

« Così parlò Gesù: poi levati gli occhi al cielo, disse: Padre, l'ora è arrivata; glorifica il tuo Figlio, sicchè il tuo Figlio glorifichi te; e come gli hai dato potere su ogni carne, così egli dia vita eterna a quanti gli hai dato. La vita eterna poi è questa, che conoscano te, solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo. Io t'ho glorificato in terra, avendo compiuto l'opera che mi hai dato a fare; e ora tu, o Padre, glorifica me presso di te di quella gloria ch'io presso di te aveva prima ancora che il mondo fosse. Ho manifestato il tuo nome agli uomini che mi desti dal mondo. Erano tuoi ed a me li desti: ed hanno osservata la tua parola. Ora hanno conosciuto come tutto quello che hai dato a me, viene da te; perchè le parole che desti a me, io le ho date a loro: ed essi le accolsero; e veramente conobbero che io sono uscito da te, e credettero che tu mi hai mandato. Prego per loro; non prego pel mondo, ma per quelli che mi hai dati, perchè son tuoi e ogni cosa mia è tua, e ogni cosa tua è mia; e in essi sono stato glorificato....

« Nè soltanto prego per questi, ma anche per quelli che crederanno in me per la loro parola: che siano tutti un esser solo come tu sei in me, Padre, ed io in te, che siano anch'essi [una cosa sola] in noi, affinchè

il mondo creda che tu mi mandasti. Ed io la gloria che mi desti la diedi a loro, affinchè siano un essere solo come un essere solo siamo noi. Io in loro e tu in me: affinchè siano perfetti nell'unità: e affinchè conosca il mondo che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me.

Padre, io voglio che quelli i quali mi hai dati, siano essi pure con me dove son io, affinchè vedano la gloria mia che mi desti, avendomi amato da prima della fondazione del mondo. Padre giusto, certo il mondo non ti ha conosciuto, mentre questi hanno conosciuto che tu mi hai mandato. E ho fatto e farò noto ad essi il tuo nome, affinchè l'amore col quale mi hai amato, sia in essi, ed io in loro » (1).

Preghiera più nobile, e più divina, non poteva essere attribuita a Cristo. Noi ci domandiamo in quale stato di spirito alcuno potè osare e riuscire ad esprimere i suoi sentimenti. Molte cose avrebbero potuto mettersi sulle labbra di Cristo risorto: ma quello sviluppo appassionato ed assieme tranquillo e trionfale alla vigilia di patire, nella imminenza della Passione, ci sorprende. Il comando dell'amore scambievolmente si trasforma nella preghiera d'una unità quasi fisica di tutti i fedeli di Cristo tra loro e con lui: e come tipo n'è data l'unità sostanziale di Cristo col Padre Suo. È un concetto che spiega ed esige l'Eucaristia, il simbolo della unione: come la istituzione eucaristica narrata così nuda ed inattesa nei Sinottici presuppone psicologicamente il discorso del IV Vangelo. Chi afferma l'Eucaristia, come rito istituito da Cristo, anche se non accetti il pieno concetto cattolico, deve pre-

(1) *Ioa.* 17, 1-26.

mettervi, congetturalmente, una preparazione ed una esplicazione. Nessuna preparazione od esplicazione può eguagliare quella datane dal discepolo amato. Può essere sembrato strano in tal caso che proprio il IV Vangelo non racconti quella istituzione: tanto che si sono voluti trovare dei succedanei nel racconto stesso o s'è affermato che l'autore non la riconoscesse. Il capo VI basta a fissare l'idea dell'evangelista: là v'è tutta la dottrina eucaristica, compreso il concetto del sacrificio di Gesù: poichè l'Eucaristia è partecipazione del suo Sangue. Chi pensa che Giovanni dovesse anche qui narrare il fatto della istituzione come prima n'aveva esposta la promessa, dimentica che il IV Vangelo non vuole essere una narrazione completa della vita di Gesù, ma piuttosto uno svolgimento del pensiero più intimo di lui.

Questo pensiero si incentra nell'unità del Figlio col Padre, dal quale il Figlio riceve l'essere come il potere, la conoscenza e la missione. Il Padre è nel Figlio come il Figlio è nel Padre: e nella contemplazione del Figlio fatto carne v'è la più alta, l'unica vera rivelazione del Padre che nessuno aveva potuto svelare. Se si sono trovati dei paralleli più o meno distanti alla concezione del Logos, questi rapporti tra il Padre e Gesù non trovano altrove rispondenza fuori del pensiero cristiano. Più singolare ancora del pensiero è il sentimento che ne parte ed è ovunque vivissimo e diffuso nelle parole di Gesù verso il Padre. Egli morendo se ne va al Padre: e la Passione non toglie la gioia di questo pensiero, gioia che dovrebbe passare anche nei discepoli. Gesù ripete continuamente, a sazietà, che tutto egli ha ricevuto dal Padre. « Le parole ch'io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che sta in

me, è egli stesso che opera » (1). « In quel giorno conoscerete ch'io sono nel Padre mio » (2). « Eppure la parola che ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato » (3). « Come il Padre amò me così ho amato voi » (4). « Ma io v'ho chiamati amici : perchè vi ho manifestato tutto quel che ho udito dal Padre mio » (5). Fuori del discorso dell'ultima cena: « Come me inviò il Padre vivente, e io vivo per il Padre, così chi mangia di me vivrà per me ». (6) « La mia dottrina non è mia, ma di chi mi ha mandato ». Non è tanto, secondo appare, per insistere su un'idea facile nella sua formulazione se anche incomprensibile nel suo realismo, quanto per una delicatezza d'affetto di Gesù verso il Padre. « Chi vuol fare la volontà di lui, conoscerà dalla dottrina se è da Dio, o s'io parlo da me. Chi parla da se cerca la propria gloria : ma chi cerca la gloria di colui che lo ha mandato, egli è verace, e non c'è in lui ingiustizia » (7). È quindi un motivo di credibilità : ma prima di tutto è frutto d'amore. « Padre glorifica il Figlio tuo, sicchè il tuo Figlio glorifichi te... Io t'ho glorificato in terra, avendo compita l'opera che m'hai dato a fare... Ho manifestato il tuo nome agli uomini che a me desti nel mondo : erano tuoi e li desti a me : e hanno custodita la tua parola. Adesso hanno conosciuto come tutto quello che hai dato a me, viene da te ; perchè le parole che desti a me, io le ho date

(1) *Ioa.* 14, 10.

(2) *Ioa.* 14, 20.

(3) *Ioa.* 14, 24.

(4) *Ioa.* 15, 9.

(5) *Ioa.* 15, 15.

(6) *Ioa.* 6, 58.

(7) *Ioa.* 7, 18.

a loro: ed essi le accolsero: e veramente conobbero che io sono uscito da tè, e credettero che tu mi hai mandato » (1).

Non è solo la missione che Gesù ha ricevuto dal Padre, ma tutto: ed il riconoscimento dei fedeli si deve estendere ugualmente. Per la compiuta glorificazione del Padre è necessario ed indispensabile che essi conoscano come dal Padre tutto deriva nel Figlio stesso. Gesù ha coscienza d'aver sempre cercato questo; ed adduce a motivo d'esaudimento della sua preghiera il riconoscimento di questa verità stessa da parte dei suoi, che il Padre gli ha dato. « Io ho fatto e farò noto ad essi il tuo nome, affinchè l'amore col quale mi hai amato, sia in essi, ed io in loro ». Sono le parole che chiudono il discorso sacerdotale.

Gli elementi ellenistici rilevati dal Wetter (2) e che io ora non discuto, di fronte alla realtà vivente di questa mistica hanno un valore puramente formale e parziale. V'è una sostanza, un complesso armonico di concetti e più di sentimenti cui non è stato rinvenuto un parallelo.

Quale altro saggio di speculazione teologica s'è immedesimato così dell'anima di Gesù nella vita mortale ed ha potuto esprimere la sua continua preoccupazione e la sua unica mira?

Ad ogni modo quella psicologia è l'unica degna di Gesù Figlio di Dio.

(1) *Ioa.* 17, 1. 4. 6-8.

(2) *Der Sohn Gottes*, Gottingen, 1916.

CAPITOLO DECIMO

IL MISTERO DI CRISTO

Se da questa serie di studi, scritti senza un piano predeterminato, si può trarre una conseguenza generale, essa si trova coincidere in parte con quella che lo Schweitzer traeva dal suo lungo esame della storiografia recente di Gesù. Dopo aver esaminato tutto il lavoro della critica indipendente dal Reimarus sino agli ultimi periodi dell'escatologismo conseguente e del metodo *religionsgeschichtlich*, egli ne conclude che i risultati sono nettamente distruttori della concezione che di Gesù si formò il protestantesimo « liberale », ancor oggi prevalente nelle Università germaniche. « Il Gesù di Nazareth che si presentò come Messia, che annunciò la morale del Regno di Dio, che fondò il Regno dei cieli su la terra, e morì per dare consacrazione all'opera sua, non è mai esistito » (1). Esso così presentato e sminuito è una creazione di una teologia, che per quanto liberale, non s'è ancora sliberata completamente dalle posizioni tradizionali e dalla preoccupazione di mantenere il collegamento di Gesù colla religione ancora domi-

(1) *Geschichte der Leben Iesu-Forschung* (zweite, neubearb. u. vermehrte Aufl. d. Werkes « Von Reimarus zu Wrede ») Tübingen, Mohr, 1921 p. 631.

nante e colla storia contemporanea, mediante un suo rifacimento d'aspetto moderno. Il collegamento, secondo lo storiografo tedesco, è ora completamente rotto: Gesù appartiene al passato: parlò un linguaggio a noi forestiero, inintelligibile per l'anima contemporanea.

Le posizioni mediane sono battute in breccia, efficacemente. Il ritratto dipinto dai « liberali » tipo Harnack ed Holtzmann, naturalizzato per rispetto dell'anima moderna, sciolto da quanto di pretese troppo eccessive e turbanti poteva presentare nei Vangeli e ridotto ai lineamenti « essenziali », (1) non risponde alla realtà storica. Gesù pretese di essere qualcosa di più di un pastore protestante che annuncia il sentimento religioso ed una morale senza dogmi.

L'escatologismo che si definiva « conseguente » era in ciò perfettamente logico, anche quando partendo dal suo punto di vista inferiva che non soltanto non aveva più fondamento un culto di Gesù, ma nemmeno una religione che facesse capo al suo nome: quando ancora rinnegava la saggezza del Maestro. Quell'escatologismo si presentava come del tutto spregiudicato e sciolto dai legami del passato. Gesù non fu Dio, e nemmeno un sapiente artefice di una morale perfetta: fu un illuso Messia, un sognatore, un esaltato, che pretese d'esser destinato a giudicare un mondo che toccava alla fine ed a ricostruirlo secondo i concetti della mentalità apocalittica giudaica.

(1) « Questo (cattolicismo) non era nello spirito del fondatore. Si sa che per lui tutte le tradizioni, dottrine e forme erano essenzialmente equivalenti, purchè si conosca Dio, si compia la sua volontà e si faccia luogo al suo Regno »: così ancora in uno dei suoi ultimi lavori A. v. HARNACK, *Marcion, Das Evangelium von fremden Gott*, p. 7.

L'idea e le frasi ci turbano, per quanto presentano di offensivo per la figura venerata di Gesù: eppure c'è in quella dottrina una maggiore verità che non nella dottrina liberale e modernizzata apparentemente più rispettosa. È vero. Gesù pretese di essere più grande di Giona e di Mosè: credette di dover venire sulle nubi del cielo a giudicare gli uomini, d'essere predestinato a presidente del nuovo Regno di Dio, di una santità e gioia immutabili. Non si illuse, no, sulla imminenza della fine del mondo. Questa teoria oggi tanto diffusa si basa su una erronea interpretazione di testi biblici: ma realmente presentò la futura opera propria con termini di tale grandiosità che nemmeno i profeti ed i visionari delle Apocalissi avevano osato raggiungere.

Quando gli escatologisti sollevavano il velo, mantenuto dalla teologia protestante semi-incredula, su questa parte dell'insegnamento e della coscienza di Gesù, avevano quindi ragione: e nella logicità vantata la spregiudicatezza rivestiva un carattere di coraggiosa veracità.

Eppure occorreva più coraggio ancora. Il travestimento della critica protestante era ben più profondo. Le pretese di Gesù ebbero qualcosa di più complesso. Egli credeva di essere e s'affermò il Messia apocalittico: ma assieme il Maestro supremo ed unico dell'umanità, il nuovo Legislatore, più grande di Mosè, e le cui parole non passerebbero se anche passino i cieli e la terra, il Redentore degli uomini mediante il proprio sangue, il fermento ed il cibo spirituale delle generazioni nuove, infine, a corona ed a fondamento d'ogni altra prerogativa, il Figlio vero di Dio. Gesù affermò di se e credette tutto questo, ed è questa la convinzione che illumina le origini cristiane e la diffusione della sua parola e la sua influenza nel mondo.

Si parte invece anche per parte della critica dell'estrema dalla sua negazione come da un postulato. Per addurre un esempio solo, il Bousset ha scritto un nutrito e solido volume *Kyrios Christos* che abbiamo avuto occasione di citare molte volte. Le concezioni cristiane deriverebbero dal titolo apocalittico « Figlio dell'uomo », il quale avrebbe contenuto *in nuce* l'intero dogma cristiano, svoltosi poi più largamente in terreno siro-ellenistico con uno sviluppo parallelo dal titolo di *Signore, Kyrios*, usato di Gesù. Nessuno negherà una logica in quella costruzione. Ma se Gesù stesso usò di se quel titolo di « Figlio dell'uomo » come deve apparire indubbio, come egli non ebbe coscienza del suo valore, e non ne trasse a luce le conseguenze essenziali, prima della chiesa dei suoi fedeli? Il titolo di Signore sarebbe sorto nelle comunità siro-ellenistiche. Supposto anche che ciò sia esatto, quella attribuzione si connetteva alle rivelazioni della coscienza di Cristo stesso, che il termine serviva ad esprimere.

Il P. Lagrange ha delineato e valutato esattamente il processo evolutivo della critica protestante e lo sbocco fatale cui essa è arrivata al presente. « Se voi non rigettate assolutamente tutto, come i mitisti, se voi conservate un residuo, per quanto tenue, di tradizione storica a riguardo di Gesù, egli ha concepito, ha manifestato delle pretese ad un ufficio sovranaturale, ed è morto per averle sostenute. Voi siete dunque sempre ricondotti, dopo tanti avvolgimenti, dall'esegesi germanica istessa, in presenza di Gesù, oggetto di contraddizione, e vi bisogna rassegnarvi all'insulto se voi non siete decisi all'adorazione » (1).

(1) *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 333.

È questo il tormentoso dilemma che si pone alla critica miscredente. Alcuni hanno preso il primo partito: la maggioranza ha cercato di smussare, di sminuire il problema dimezzando l'anima di Gesù.

A passo a passo noi abbiamo studiato le negazioni di questa critica. I documenti non vi si adattano. I problemi che sorgono sono più numerosi e più gravi di quelli che si pretende di sciogliere ed invece si spostano. Non si riesce più a dare una « vita » di Gesù: dagli escatologisti molto meno che dai protestanti liberali. Si avrà allora una « critica » dei Vangeli, come pel Loisy: si avranno allora le storiografie della vita di Gesù, come quella dello Schweitzer: si avranno brevi delineamenti come quelli dell'Omodeo (1): ma non una vita. Perchè non riesce più possibile rivivere il dramma interiore dell'anima di Gesù dopo che se ne sono negate parti essenziali. Il Renan lo tentò: ma ne uscì un romanzo, non una storia: malgrado che egli avesse tolto preventivamente ogni valore teologico al titolo di « Figlio di Dio » quale uscì dalle labbra di Gesù. Il processo rapido di un esaltamento che non conosceva più limiti e che per sostenersi doveva rinunciare persino alla chiarezza ed alla dirittura morale si opponeva troppo evidentemente all'umiltà di sentimenti e di forma di chi smascherò con tanta efficacia la misera vanitosità farisaica: contrastava troppo con la padronanza assoluta interiore che Gesù mirabilmente conservò anche fra il tradimento dei suoi, lo scherno dei nemici ed i dolori indicibili della Passione.

Basta rileggere questi racconti della *Passio*, o meditare nell'intimo il discorso del monte o l'addio di

(1) Nel volume *Gesù e le origini del Cristianesimo*.

Gesù ai suoi nel Vangelo di Giovanni per sentirci rimpiccioliti, dinnanzi all'anima di Gesù che fu grande ed amò oltre l'umano (1).

Eppure senza la soluzione del problema di Gesù non è possibile una storia delle origini cristiane. Ora quella soluzione è unica: ed è quella che tiene calcolo di tutti gli elementi reali del problema. Per chi non si rifiuti di ammettere la comparsa di Dio, promessa e tanto attesa, nella storia umana per mutarne le misere sorti, la vita di Gesù è semplice: essa segue il Vangelo. La psicologia di Gesù presenterà egualmente dei lati difficili sotto un aspetto dommatico: perchè c'è una psicologia divina che si innesta ad un'anima umana, in unità di persona: perchè tale unione comporta delle convenienze e delle esigenze che superano l'ordine consueto del nostro essere. Così sorgono problemi delicati sulla scienza di Gesù e le sue manifestazioni, il problema del suo dolore e della sua libertà.

Ma si ha una vita coerente, che risponde a quella concezione fondamentale unica che la critica odierna ha il merito d'avere riconosciuta nei diversi Vangeli e nelle lettere paoline, pur negandola con suprema incoerenza, a Gesù.

Certo quella vita e la sua interpretazione sono una pazzia ed uno scandalo per il « mondo »: per l'attuale filosofia, e per la critica, come in antico pei gentili e pei giudei dei tempi di Paolo. Ma è una pazzia sublime e divina, vissuta dal Cuore del Maestro, il cui mistero ha potere di illuminare le vicende umane, e prima di

(1) Aveva preparato un capitolo *Renan e la critica contemporanea*: ma le idee della *Vie de Jésus* sono talmente superate che ho creduto vano il pubblicarlo.

tutte il sorgere del Cristianesimo come religione accentrata nel culto e nell'amore di Gesù. Per essa Paolo annullerà dinnanzi a Gesù la propria possente e meravigliosa personalità, nella sete insaziata di portare a tutte le nazioni la nuova salvezza di Dio. Chi a somiglianza sua sappia superare quello scandalo, incurvarvi, come le genti, la propria fronte, sarà disposto a riconoscere che la critica storica non permette altra soluzione del problema di Gesù. Ed alla luce sempre crescente della grande mistica cristiana, sino a quella, luminosa e calda fra tutte, del S. Cuore di Gesù, da cui promanano le divine fonti dell'amore infinito che ha meravigliosamente operata la redenzione umana mediante il sacrificio e lavora col crogiolo dell'amore e della passione ogni anima pronta alla dedizione completa, penetrando a poco a poco, mediante l'intima meditazione, e l'amore che illumina ogni cosa, il mistero cristiano nella sua grandezza senza confini e nella sua sapienza recondita, si convincerà che c'è realmente nel mondo un contrasto di luce e di tenebre, di morte e di vita: che la via della verità è aperta, ed è il Cristo. Ma la luce splende ancora fra le tenebre, e le tenebre non l'hanno compresa.

Finito di stampare il 12 dicembre 1925
con i tipi della Prem. Tip. Pont. ed Arciv. San Giuseppe
di Milano, Via S. Calocero, 9.

Tondelli, L.

232.95

T611

Gesù nella storia

12/9/26

Binda

17

FEB
1927

232.95

T611

